Salomon Maimon's

Streifereien

im

Gebiete der Philosophie.

Erster Theil.

Berlin, 1793.

bei Wilhelm Vieweg.

Vorrede.

Mögen große Männer Systeme umstürzen und auf ihren Trümmern, nach einem besseren Modell, neue aufbauen. Mögen die, die für sich nichts großes zu unternehmen im Stande sind, die Thaten ihrer respektiven Helden in Prosa und in Versen erzählen. Für mich ist jenes zu groß, und dieses zu klein. Ich bin so wenig **Architekt** als **Poet**, folge bloß meinem Naturtriebe und mache zuweilen **Streifereien im Gebiete der Philosophie.**

Doch muß man nicht glauben als lebte ich bloß vom Raube. Die **Philosophie** ist ein weitläuftiges republikanisches Reich, das allen die sich darin anzubauen Lust haben, offen stehet. Ihre Provinzen sind alle Theile der menschlichen Erkenntniß. Ihr Staat aber (wie es in großen republikanischen Staaten zu gehen pflegt) artet zuweilen in **Anarchie**, zuweilen aber auch in **Despotismus** aus. *)

*) Jenes geschiehet durch die **Empyriker**, die keine Gesetze des Denkens a priori zugeben wollen. Dieses aber durch die **Dogmatiker**, die die Gesetze des Denkens zur Bestimmung reeller Objekte, über die Gränzen der Erfahrung geltend machen wollen.

Anfangs hatte dieser Staat keine schriftlich abgefaßten Gesetze, und wurde nach den nicht durchgängig bestimmten Gesetzen des **gesunden Menschenverstandes** regiert. Da sich aber der Staat durch Eroberungen vergrösserte, wurden diese Gesetze für unzulänglich erklärt. Einem großen Manne war es aufbehalten die ersten Grundgesetze dieses Staats auf eine **durchgängig bestimmte** Art abzufassen.*) Er gerieth auf den glücklichen Gedanken, daß ehe man besondere Gesetze für einen besondern Staat und einer besondern Regierungsform abfassen will, man erst allgemeine Gesetze die in der Natur des Menschen, als eines vernünftigen Wesens, ihren Grund haben, und daher für alle Staaten und Regierungsformen gelten, abfassen müsse.**) Auf diese also richtete er seine ganze Aufmerksamkeit.

*) Aristoteles in seinem **Organon**. Sollte auch **Plato** oder ein noch älterer Philosoph etwas darin gethan haben, so war doch Aristoteles ohne Zweifel der erste der die Gesetze des Denkens, die Formen der Urtheile und Vernunftschlüsse vollzählig in eine vollständige systematische Form gebracht hatte. Eine bewundernswürdige Erfindung, welche, ungeachtet seiner **unverständlichen Methaphysik**, und seiner **falschen Physik**, die Größe seines Geistes an den Tag legt.

**) Die logischen formellen Gesetze des Denkens eines Objekts überhaupt, müssen als conditio sine qua non, den Gesetzen des Denkens, reeller durch Merkmale bestimmbarer Objekte vorausgesezt werden.

Diese Gesetze waren aber, da sie bloß in der Natur der Vernunft an sich, ohne Rücksicht auf irgend einen dadurch zu erreichenden Zweck, ihren Grund haben, zum Wohl des Staates nicht sonderlich zuträglich. Sie waren ungefähr das, was die **Rechte der Menschheit** in der **französischen Konstitution** sind, die freilich als eine conditio sine qua non, vorausgesezt werden müssen, aber dennoch zur Erhaltung der Ruhe und des Friedens und Einführung einer auf das Wohl des Staates abzielenden Verfassung noch sehr mangelhaft sind. Der große Mann suchte zwar diesem Mangel abzuhelfen. Es mißlang ihm aber größtentheils.**)

Uebrigens fanden diese Gesetze allgemeinen Beifall, und die ganze Regierung wurde in die Hände ihres Gesetzgebers übertragen, in deren ruhigen Besitz er und seine Nachfolger sich erhielten, da er nach dem Beispiel der Osmanen, die Vorsicht gebrauchte

) Aristoteles suchte unmittelbar aus seiner **Logik eine Methaphysik, ja sogar eine Physik herzuleiten; welches ihm nothwendig mißlingen mußte. Ein Fehler wovon sich die dogmatischen Philosophen noch bis jezt nicht befreien können.

hatte, alle diejenigen, die darauf Anspruch machen konnten, aus dem Wege zu räumen. *)

Der Staat bekam also eine monarchische Regierungsform die zuweilen gar in Despotismus ausartete. Auch die Kirche maßte sich in der Folge die Regierung des Staats an; die Gesetze wurden entweder gänzlich vernachläßigt, oder mit vieler Spitzfündigkeit, den Absichten der Kirche gemäß, ausgelegt. **)

Endlich nach manchen großen Revolutionen die dieser Staat erlitt, wurden die alten Gesetze wieder aufgesucht; ***) ihre Mängel so viel als möglich verbessert, und das Unnütze davon weggeschaft. Der Staat bekam eine vermischte Regierungsform, (ungefähr wie die Englische.) Die gesetzgebende Macht wurde zweien Parlamentern übertragen, wovon das eine aus dem Adel, und das andere aus den Repräsentanten des Volks bestehet; die exekutive Gewalt aber wurde von beiden abgesondert. ****)

*) Aristoteles more Ottomanorum, regnare se haud tuto posse putaret, nisi fratres suos omnes contrucidasset.
Bacon de aug. Scien. L. III.

**) Anspielung auf die scholastische Philosophie.

***) Widerherstellung der Wissenschaften.

****) Das Oberparlament bestehet aus den bloß rationellen Philosophen, die die Begriffe und Grundsätze a priori und alles was sich daraus unmittelbar herleiten läßt, bestimmen. Das Unterparlament aber aus denjenigen, die sich mit der praktischen Philosophie d. h. mit Bestimmung besonderer, auf besondere empirische Objekte anwendbaren Prinzipien und Methoden beschäftigen. Die exekutive Gewalt besitzen die Gelehrten aller Art, die diesen Prinzipien und Methoden gemäß, verschiedene Fächer der menschlichen Erkenntniß bearbeiten. Hier scheint die Natur die Gränzen einer jeden Macht und ihre wechselseitige Abhängigkeit von einander bestimmt zu haben. Aus bloßen Begriffen und Grundsätzen a priori kann nichts (da diese sich auf ein Objekt des Denkens überhaupt beziehen) zur Erweiterung unserer Erkenntniß (in Beziehung auf bestimmte Objekte) gethan werden. Dieses setzt empirische Objekte und die ihnen angemessene Behandlungsart voraus. Diese allein aber sind zur Begründung unserer Erkenntniß (als nothwendig und allgemeingültig) nicht tauglich. Sie setzen also zu diesem Behuf jene voraus. Das übrige verstehet sich von selbst.

Das erste gesetzgebende Korpus soll die allgemeinen Gesetze, und was sich unmittelbar daraus herleiten läßt, handhaben. Das zweite, dessen Mitglieder aus dem Volke gewählt werden, und folglich mit den Bedürfnissen des Volks bekannt sind, soll jene allgemeinen Gesetze, diesen Bedürfnissen gemäß, näher bestimmen und die exekutive Macht soll über die Befolgung der Gesetze wachen.

Aber so wie überall in dieser Welt nichts voll-

kommenes anzutreffen ist, eben so ist es auch mit dieser Verfassung. Ich hatte bei meinen Streifereien im Gebiete der Philosophie Gelegenheit, manchen Mangel und Misbrauch zu bemerken.

Das zweite gesetzgebende Korps hat noch bis jezt keine sichere Methoden, wonach es sich in Bestimmung der Gesetze für besondern Fällen richten kann. *) Das erste Korps überschreitet nicht selten die Gränzen seiner Macht, und maßt sich an, was dem zweiten zugehört, da doch aus den allgemeinen Gesetzen allein nichts in Ansehung besonderer Fälle bestimmt werden kann. Eine geraume Zeit gab dieses Korps vor, daß es in bestimmten Fällen seine Gesetze von gewissen unsichtbaren Obern mit Namen Dinge an sich, unmittelbar erhalte. **) Diese Täuschung wurde zwar in den neuesten Zeiten durch einen geschickten Politikus ***) aufgedeckt, auch ein ansehnlicher Theil der Mitbürger von der despotischen Regierung dieser vorgegeben unsichtbaren Obern befreiet. Zum Unglück aber suchen selbst ei-

*) Man hat noch bis jezt keine besondre Logik für besondere Zweige der menschlichen Erkenntniß. Ein Desideratum, dessen schon Bako erwähnt.

**) Die Dogmatiker leiten die allgemeinen Naturgesetze von den Dingen an sich her.

***) Kant.

nige dieser Partie, die Freiheit und Gleichheit beständig im Munde führen, die Regierung an sich zu ziehen, welches, wenn es ihnen glücken sollte, einen noch weit schlimmern Despotismus nach sich ziehen könnte. *)

Beide Korps unterbrechen auch zuweilen auf einmal ihre Berathschlagungen, und berufen sich bei den wichtigsten Angelegenheiten auf die Stimme des Volks, **) welches doch nicht anders als durch seine Repräsentanten sprechen will und kann. Die Demagogen suchen das Volk wider ihre Gesetzgeber zu empören, und sie demselben verhaßt zu machen. Die Polizeibeamten ***) sehen den Mächtigen und Reichen durch die Finger, und tyrannisiren die Armen und Fremden nach Belieben, besonders wenn diese die Fehler der Regierung aufzudecken wagen, begehen auch noch mehr dergleichen Misbräuche.

*) Siehe den philosophischen Briefwechsel.

**) Sie nehmen Prinzipien als unbezweifelte Fakta an, die in der That keine ursprüngliche, sondern von andern abgeleitete Fakta sind, und nur durch eine Täuschung, die sie mit den Namen des gesunden Menschenverstandes beehren, als ursprüngliche Fakta angesehen werden. Siehe philosophischen Briefwechsel.

***) Rezensenten.

Ich bin zwar erst seit kurzer Zeit mit diesem Lande bekannt geworden. Da es aber ein Land der Freiheit ist, und ich, so lange ich mich darin aufhalte, auf meine eigene Kosten, eingezogen lebe, und weder auf Amt und Würde, noch auf andere Belohnung Anspruch mache, so hoffe ich, wird man mir die Aufdeckung mancher Fehler und Misbräuche zu Gute halten. Ich komme nicht die Blöße des Landes auszuspähen, sondern wünsche vielmehr sie einigermaßen zudecken zu können. Geht dieses nicht anders an, als wenn ich einzelne Personen und besondre Stände benenne, die in diesem oder jenem Punkte Blößen zu decken haben, so werde ich mich bei ihren etwanigen Verfolgungen damit trösten, daß ich doch etwas zum Wohl des Ganzen beigetragen habe. *)

*) Ich muß den Leser wegen Hinzufügung dieser Anmerkungen, um Verzeihung bitten. Es geschahe von mir nicht etwa deswegen weil ich in seinen Scharfsinn ein Mistrauen setze, sondern bloß einem Rezensenten zu gefallen, der sich in meiner angestellten Vergleichung zwischen reeller und Papiermünze und dem reellen und bloß formellen Denken (philosophisches Wörterbuch Vorrede) nicht hatte finden können, und mich nach dem tertium comparationis fragte. Meine Anmerkungen hoffe ich, werden ihm hier dieses tertium comperationis so nahe als möglich vor Augen legen.

I n h a l t.

I. Abhandlung.

Ueber die Progressen der Philosophie.

sophie verträglich ist. Beurtheilung der Streitigkeit zwischen Locke und Leibniz. Einwendungen wider die Theorie der dunklen Vorstellungen. Fünfter Abschnitt. Spuren von Leibnizens System in den Fragmenten der alten Philosophie. Vergleichung desselben mit dem spinozistischen System. Rettung des leztern. Progressen der Philosophie seit Leibniz. Dogmatische, kritische und skeptische Philosophie. Uebersicht.

II. Abhandlung.

Ueber die Aesthetik.

Das Wohlgefallen an das Schöne in den Gegenständen, wird als eine unmittelbare Folge der Beurtheilung ihrer Zweckmäßigkeit (abstrahirt von Nutzen und angenehmer Empfindung) zum Behuf einer wissenschaftlichen Behandlung, problematisch, der Aesthetik zum Grunde gelegt. Baumgartens Erklärung von Geschmack wird so entwickelt, daß sie diesem Prinzip gemäß ist. Dreierlei Arten von Vollkommenheit und folglich auch von Schönheit, als sinnliche Vollkommenheit. Sie können, wenn man bloß das Formelle in Betrachtung ziehet, auf eine einzige (Uebereinstimmung in einer Regel) reduzirt werden. Negative Erklärung des richtigen und feinen Geschmacks. Die Aesthetik wird in diesem Betracht, mit der Logik verglichen, daß beider Gebrauch bloß negativ ist. Der Unterschied des Geschmacks unter den Menschen beruhet auf dem Unterschiede der erworbenen Fertigkeit in diesem negativen Gebrauch. Der positive Gebrauch hingegen beruht auf das allen Menschen gemeinschaftliche Beurtheilungsvermögen, und läßt so wenig Fertigkeit als Grade zu. Der primitive Zustand wird bildlich vorgestellt, und der Moral sowohl als der Aesthetik zum Grunde gelegt. Die psychologische Herleitung aller Motiven menschlicher Handlungen aus Interesse, hat einen wichtigen ob zwar negativen Nutzen in der Moral.

Erklärung der Schönheit, als ein Produkt der größten möglichen Uebereinstimmung der Wirkung der reproduktiven und produktiven Einbildungskraft zur Hervorbringung der größten Summe beider Wirkungen. Kompositionen die keine Nachahmungen von Objekten der Natur, aber dennoch den Naturgesetzen gemäß sind, müssen dem bildenden Künstler schwerer fallen als dem Dichter, und warum? Unterschied zwischen dem Wunderbaren und Abentheuerlichen. Vertheidigung des Winkelmann wider Lessing. Eine zufällige Associationsart kann die Quelle verschiedener Arten des Vergnügens seyn, ist aber dem wahren Gefühl der Schönheit zuwider. Anmerkungen über Alison. Unterschied zwischen der Wirkungsart der höheren und niedrigen Erkenntnißvermögen. Die Mittheilbarkeit der Vorstellungen beruht bloß auf dem Formellen derselben. Hebung einer daraus entspringenden Schwierigkeit in Ansehung des Geschmacksurtheils.

Schönheit ist eine Folge der a priori bestimmten zweckmäßigen Wirkungsart der Einbildungskraft. Sie wird in den Objekten erkannt, ohne vorher bestimmt gedacht zu werden. Anmerkungen über Heidenreichs Aesthetik. Vertheidigung des Herrn Hofrath Moriz, gegen die Einwürfe dieses Verfassers. Tafel der ästhetischen Eintheilungen. Nachahmung der Natur wird, richtig erklärt, nicht als Prinzip der Schönheit, aber dennoch als Prinzip der schönen Künste aufgestellt. Unterschied zwischen Nachahmen und Kopiren. Erklärung der Art wie durch Uebung eine Fertigkeit erhalten wird. Ein schöner Gegenstand ist leichter nachzuahmen als ein häßlicher, und warum? Kunstgenie, wissenschaftliches Genie. Der Begriff der Schönheit als sinnliche Vollkommenheit wird gegen den gedachten Verfasser vertheidigt. Vertheidigung des Abts Morelet gegen denselben. Unterschied zwischen den schönen Wissenschaften und den schönen Künsten. Unterschied zwischen der Rede- und Dichtkunst. P. Kastels Farbenklavier. Erklärung eines Werkes.

Begriff der Kunst. Eintheilung der Künste. Strenge Wissenschaften und schöne Künste. Unterschied der schönen Künste und Wissenschaften. Erster Grundsatz aller schönen Künste und Wissenschaften. Nachahmung der Natur. Harmonie und Symetrie. Zweckmäßigkeit. Ideale. Unterschied der Künste nach dem Unterschiede der ihnen zum Grunde liegenden Vollkommenheit. Verschiedenheit der Geschmacksurtheile als Folge der Verschiedenheit der denselben zum Grunde gelegten Prinzipien. Die Musik wird als Beispiel angeführt. Einheit überhaupt. Einförmigkeit. In den blos nachahmenden Künsten findet nicht Schönheit, sondern Richtigkeit statt. Anmerkung über Hagedorn. Die Grazie beruhet auf der Stätigkeit in den Schönheitsverhältnissen. Härte ist derselben entgegen gesezt. Sanfter Umriß Die Einheiten. Anmerkung über Hagedorn. Einheit der Einheiten. Schönheit der Musik. Einheiten der Musik. Erklärung und Eintheilung der Dichtkunst. Sie macht das wesentliche aller schönen Künste aus. Verschiedene Arten der Schönheit nach den verschiedenen Arten der niedrigen Seelenkräfte, die in ihrer Hervorbringung oder Beurtheilung thätig sind. Dichtkunst in engerer Bedeutung. Anmerkungen über Engels Theorie der Dichtungsarten. Fabel. Doppelte Erdichtung derselben. Einer Fabel kann wiederum eine andere Erdichtung zum Grunde liegen. Rettung der Lessingschen Fabel Merops gegen die Einwendung des Herrn Professor Engel Grund des Vergnügens, das eine Fabel gewährt. Idylle. Grund des Vergnügens das sie gewährt.

III. Abhandlung.

Philosophischer Briefwechsel.

Manifest. Erste Veranlassung zu diesem Briefwechsel. Dessen Unterbrechung und Fortsetzung. Apologie des Verfassers wegen der Herausgabe dieses Briefwechsels. Herr Professor Reinholds Art zu philosophiren, und seinen Gegner abzuweisen,

wird von dem Verfasser gerügt. Urtheil des Verfassers über den Werth des formellen und reellen Denkens. Die kritische Philosophie ist durch Kant vollendet. Die Art Verbesserungen die man darin vornehmen kann. Das Interesse der Wahrheit wird als das höchste Interesse der Menschheit angegeben. Die Objekte der dogmatischen Philosophie werden als bloße Fiktionen betrachtet. Die kritische Philosophie ist über alle Einwürfe selbst des Humischen Skeptizismus erhaben.

Eine neue Art von Skeptizismus wird in der Frage: quid facti? aufgestellt. Beschluß des Manifests.

I. Schreiben des Verfassers an Herrn Professor Reinhold. Der Verfasser legt Herrn Professor Reinhold die Frage vor, ob Herr Professor Reinhold glaubt, daß die kritische Philolosophie hinreichend ist die skeptische so wie die dogmatische Philosophie umzustoßen? Gründe für die verneinende Beantwortung dieser Frage. Unterscheidung dieser Art des Skeptizismus wovon der Verfasser spricht, sowohl von der acathelepsia als von dem Humischen Skeptizismus. Kriterium der Objektivität der Erkenntniß. Die Kathegorien beziehen sich bloß auf Objekte der Mathematik, worin sie ihren Gebrauch haben. Erklärung derselben dieser Behauptung gemäß, sie sind nicht Bedingungen der Denkbarkeit reeller Objekte überhaupt, sondern sie sind bloß Bedingungen der Denkbarkeit reeller Objgkte a priori, wodurch also die Zeit von ihrer Erklärung ausgeschlossen wird. Transcendentale Bestimmung des Verhältnisses zwischen Subjekt und Prädikat.

II. Antwort des Herrn Professor Reinhold auf das vorige Schreiben. Herr Professor Reinhold sucht durch eine nicht gar zu feine Wendung der Hauptfrage des Verfassers auszuweichen. Man kann die Realität der Philosophie, der Natur und der Sitten beweisen, und dieses auf zweierlei Art: aus unbestimmten und unentwickelten und aus durchgängig bestimmten erschöpfend entwickelten, auf lezten Prinzipien zurückgeführ-

ten Grundsätze. Das erste ist in der Kritik der reinen Vernunft geschehen; zum zweiten zu gelangen hat Herr Professor Reinhold einen Versuch gemacht. Nach der innigsten Ueberzeugung des Herrn Professor Reinhold (freilich ohne allen Beweis) ist Kant vom Verfasser mißverstanden worden. Möglichkeit der Erfahrung ist nicht das Fundament des philosophischen Wissens überhaupt, sondern nur eines Theils desselben. Ohne Einverständniß über Prinzipien ist das laute Denken ein bloßes Gedankenspiel und der Wahrheit höchst nachtheilig, (freilich wahr. Daher sucht auch der Verfasser durch das laute Denken Einverständniß über Prinzipien möglich zu machen.) Der Mangel an Kenntniß des teutschen Sprachgebrauchs (der aber zur Hauptsache nichts thut) wird mit Recht dem Verfasser vorgerückt.

III. Schreiben des Verfassers an Herrn Professor Reinhold. Zweideutigkeit des Ausdrucks: man kann die Realität u. s. w. beweisen. Prinzipien als Prinzipien (daß sie zur Herleitung anderer Wahrheiten tauglich sind) müssen allerdings bewiesen werden. Die (Kantischen) transcendentalen Prinzipien sind Bedingungen zur Möglichkeit der Erfahrung, und Erfahrung als Faktum, ist wiederum Bedingung von der Realität dieser Prinzipien an sich, sie setzen also das, was daraus bewiesen werden soll, voraus, und sind also zu Prinzipien untauglich. Der Satz des Bewustseyns ist nicht allgemein und gilt bloß vom Bewustseyn einer Vorstellung. Erklärung von Vorstellung. Erklärung von Wahrnehmung. Die Wahrnehmung gehet dem Objekte, und dieses der Vorstellung voraus. Erklärung von Ding an sich. Ding ausser der Vorstellung. Vorgestellte Dinge. Kants Zeugniß daß er von dem Verfasser wohl verstanden worden ist. Unmöglichkeit eines Mißverständnisses in Ansehung der vorgelegten Frage. Herrn Professor Reinholds Theorie des Vorstellungsvermögens erklärt der Verfasser für das höchste Ideal eines philosophischen Systems überhaupt (als die höchste formelle Vernunfteinheit vom Materiellen abstrahirt.) Der Verfasser gestehet die Unvollkommenheit seines Stils, glaubt aber dennoch im Stande zu seyn sich verständlich machen zu können.

IV. Antwort des Herrn Professor Reinhold auf das vorige Schreiben. Herr Professor Reinhold, nachdem er voraus geschickt hat: wir verstehen uns einander nicht, zeigt in der Folge blos die Punkte an worin er den Verfasser nicht verstehet, und worüber doch sich dieser sehr umständlich erklärt. Vorstellen und Bewußtseyn sind gleichgeltend. Auch Wahrnehmung ist Bewußtseyn und Vorstellung. Auch Gefühl ist Vorstellung. Die Unterscheidung von S. O. V. gehet immer im Bewußtseyn vor, ohne daß man sich immer derselben bewußt ist. Auch das Selbstbewußtseyn bestehet in Unterscheidung und Beziehung einer Vorstellung auf das Ich als Subjekt und Objekt. Erklärung des transcendentalen und empirischen Selbstbewußtseyns nach dem Verfasser. Herr Professor Reinhold nimmt seine Beschuldigung daß Kant vom Verfasser mißverstanden worden ist, zurück, und behauptet nur daß es blos nach seiner Exegese, wahr ist. Anmerkung des Verfassers darüber. Einschränkung der Behauptung in Ansehung des Sprachgebrauchs des Verfassers. Treuherzige Empfehlung der Lesung der zu diesem Behuf vorzüglichen Schriften, und der Einstellung der schriftstellerischen Arbeiten des Verfassers. Die vornehmsten Rezensenten der A. L. Z. haben des Verfassers Transcendentalphilosophie nicht verstanden und daher die Anzeige derselben von sich abgelehnt. Die Erklärungen in diesem Buche sind zu weit oder zu eng; das erste Wort soll ein Beispiel davon seyn.

V. Schreiben des Verfassers an Herrn Professor Reinhold. Der Verfasser will in diesem Briefe über keinen Gegenstand der Philosophie mehr sprechen. In der Philosophie herrschen immer Misverständnisse, obschon jeder Philosoph, der seine Gedanken mittheilt, voraussetzt, daß er doch endlich verstanden werden wird. Bedürfniß und Möglichkeit der Hebung dieser Misverständnisse. Dem System des Herrn Professor Reinhold

läßt er formaliter alle Gerechtigkeit widerfahren, und nur der reelle Gebrauch wird ihm abgesprochen. Die Streitigkeit muß auf ein Minimum reduzirt werden. Der Vorwurf eines Mißverstandes muß als Vorwurf bewiesen, nicht aber aus bloßer Autorität jemanden zur Last gelegt werden. Der Verfasser behauptet, in der empfolnen Lektüre nicht so unbewandert zu seyn als Herr Professor Reinhold glaubt. Das System des Verfassers ist eben so vollständig als irgend eines. Die Erklärungen im Wörterbuche sind wie alle philosophische Erklärungen nicht anders seyn können, bloße Expositionen. Das Wörterbuch muß als Vehikel betrachtet werden. Herrn Reinholds Erklärung von Philosophie ist zu enge. Der Verfasser kündigt Herrn Professor Reinhold an, daß er schon einen öffentlichen Angriff auf sein System gewagt hatte. Der Verfasser schätzt ein jedes System nach dem Grade seiner formellen Vollkommenheit, als System betrachtet. Will aber dasselbe nur nach dem Grade seiner Realität gelten lassen, und nach dem Grade seiner Fruchtbarkeit darnach streben.

VI. Schreiben des Verfassers an Herrn Professor Reinhold. Der Verfasser eröfnet den einige Zeit unterbrochenen Briefwechsel dadurch, daß er Herrn Professor Reinhold einen Plan zur Revision der Wissenschaften zuschickt, denselben seiner Beurtheilung unterwirft, und Herrn Professor Reinhold zu Unterstützung desselben auffordert.

VII. Antwort auf das vorige Schreiben. Herr Professor Reinhold stattet dem Verfasser für den Beweis seines Zutrauens seinen herzlichen Dank ab; betheuert aber zugleich daß seine Umstände es ihm nicht gestatten aus seiner einmal betretenen Bahn herauszutreten. Er hat nicht das ganze Fundament der Philosophie, sondern nur den ersten Grundstein zu demselben gefunden. Aus seinem fleißigen Studieren des Wörterbuchs ersieht er, daß ihm die Art des Verfassers zu philosophiren öfters unverständlich ist; und daß seine Art zu philosophiren dem Verfasser nicht besser verständlich seyn müßte.

VIII. Schreiben des Verfassers an Herrn Professor Reinhold. Der Verfasser bricht in ungeheuchelte Lobeserhebungen von Herrn Professor Reinholds Briefe, über die Kantische Philosophie (in Ansehung des philosophischen Stils und der philosophischen Behandlung der Geschichte der Philosophie) aus, nimmt sich aber zugleich die Freiheit einige Anmerkungen darüber zu machen. Er fragt, wie Herr Professor Reinhold zu der Ueberzeugung von einer mehr als bloß hypothetischen Realität der Kantischen Moral gelangt ist? und fordert ein Kriterium des gesunden Menschenverstandes, worauf Herr Professor Reinhold sich hierin beruft. Der Verfasser äussert sein Erstaunen darüber, wie berühmte Philosophen auf den gesunden Verstand sich berufen können, ohne dieses Kriterium vorher bestimmt anzugeben. Der gesunde Verstand ist dem Sprachgebrauch nach, nicht wie Herr Schmid behauptet, der Inbegriff aller Begriffe und Grundsäze, bloß in Konkreto gedacht, weil er sonst den durch die (allgemeine und transcendentale) Logik berichtigten nicht entgegen gesezt werden konnte. Er ist der Inbegriff solcher Prinzipien der menschlichen Erkenntniß, die nicht ursprünglich sondern durch eine Täuschung dafür gehalten werden; und welche, wegen ihrer größeren Faßlichkeit der Untersuchung gleichsam einen punctum fixum verschaffen. Man kann sich nur alsdann auf sie berufen, wenn ihre Folgen mit den des durch die Logik gebildeten Verstandes übereinstimmen, welches aber in Ansehung der vorgelegten Streitfrage nicht der Fall ist. Der Kantischen Moral kann bloß (unter Voraussetzung des moralischen Gefühls, des uneigennützigen Triebes) hypothetische Realität beigelegt werden. Herrn Professor Reinholds Begriff vom Willen ist das allerunbegreiflichste von der Welt.

IX. Antwort auf das vorige Schreiben. (in forte plano) Herr Professor Reinhold äussert sein (wahres oder angenommenes) Erstauen darüber, daß der Verfasser im vorigen Schreiben ihm lauter solche Fragen vorlegt, zu deren Beantwortung er (Herr Professor Reinhold) das Buch geschrieben habe; und die

er nicht bestimmter beantworten kann, als darin geschehen ist. Der Wille ist nicht Zufall, sondern absolute Ursache. Die Rechtfertigung seiner Erklärung liegt (in Ansehung der objektiven Realität derselben) in Herrn Professor Reinholds Selbstbewußtseyn. — Alles Philosophiren muß zulezt bei Faktis stehen bleiben. Diese sind auch die lezten Gründe der Ueberzeugung von der Freiheit. Aber wer sich derselben nicht schon vorher bewußt ist, NB. der kann sie nicht aus fremder Ueberzeugung schöpfen. — Was Herr Professor Reinhold unter gesundem Verstande verstehet, soll er in dem besagten Buche bis zum Ekel ausgedeutet und noch dazu eine Abhandlung darüber unter der Feder haben. Herr Professor Reinhold glaubt, daß er und der Verfasser mit den Köpfen Gegenfüßler sind. Er kennt selbst schon so viele Lücken in seiner Elementarphilosophie die er ausfüllen muß, so daß er fast auf alle neue philosophische Lektüre verzicht thun muß. Lezlich sucht Herr Professor Reinhold den Schauplaz des Krieges aus seinem Gebiethe zu entfernen, und verzeiht dem Verfasser großmüthig die unangenehmen Stunden die er ihm durch sein voriges Schreiben verursacht hat.

X. Schreiben des Verfassers an Herrn Professor Reinhold. NB. Dieses Schreiben ist Herrn Professor Reinhold (um ihm aufs neue keine unangenehme Stunde zu verursachen) nicht zugeschickt worden. Er erhält es also mit dem Publikum zugleich. Fortissimo! der Verfasser glaubt es herzlich gern daß zur Beantwortung der von ihm vorgelegten Fragen Herr Professor Reinhold sein Buch geschrieben habe. Behauptet aber zugleich daß diese Beantwortung darin nirgends anzutreffen ist. Die Darstellung der ersten Frage wird berichtigt. Zweideutigkeit des Ausdrucks: ein absolutes Vermögen. Die Fakta die der Philosophie zum Grunde gelegt werden, müssen ursprüngliche nicht aber abgeleitete und blos durch eine Täuschung für ursprünglich gehaltene seyn. Herrn Professor Reinholds lieblose Äusserung wird von dem Verfasser gerügt. Verschieden-

heit der Denkungsarten zwischen Herrn Professor Reinhold und dem Verfasser. Jenem ist die formelle, diesem aber die reelle Vollkommenheit unserer Erkenntniß das wichtigste. Grund der Unmöglichkeit einer wechselseitigen Ueberführung. Herrn Professor Reinholds Unterscheidung des moralischen Wohlgefallens wird von dem Verfasser theils für unvollständig, theils auch für unrichtig erklärt. Der nicht bloß formelle sondern reelle Unterschied zwischen Wollen und Begehren als Thatsache des Bewußtseyns, wird in Zweifel gezogen. Der Verfasser ist keinesweges streitsüchtig, sondern er hält bloß den polemischen Vortrag in verwickelten Fällen für den besten.

VI. Abhandlung.

Ueber die philosophischen und rhetorischen Figuren.

Erklärung von Figuren überhaupt. Quelle der rhetorischen und philosophischen Figuren. Die Frage über die Realerklärung der Tropen wird vorgelegt. Die Aehnlichkeit kann keinen Grund zu einem tropischen Ausdruck abgeben. Dieser Grund muß vielmehr in den transcendentalen Verhältnissen des synthetischen Denkens aufgesucht werden. Transcendentale (heterogenen Dingen gemeinschaftliche) Ausdrücke bezeichnen blos das in den heterogenen Dingen Gemeinschaftliche. Dieses wird durch Beispiele erläutert. Antheil des Witzes und des Scharfsinns an die Spracherfindung. Quasi-Abstraktion und quasi Konkretion. Grund warum in gewissen Fällen die Aehnlichkeit, in andern aber die Unterscheidung leichter bemerkt, und durch die Sprache bezeichnet wird. Die Namen der Abstrakte sind in der Sprache eher als die der Konkreta. Ursprung der Synonymen. Die eigentlichen Tropen nehmen ihren Ursprung aus der Verwechselung der Korrelata der Verhältnißbegriffe. Methode wodurch man bestimmen kann, welchem Gegenstand ein Ausdruck eigentlich und welchem er blos tropisch zukömmt. Re-

sultat. Philosophische Figuren, und die sie veranlassenden Täuschungen. Zeit und Raum als Objekte der Anschauung. Sie sind nicht Formen der sinnlichen Objekte überhaupt, sondern ihrer Verschiedenheit. Sie sind Bedingungen von der Möglichkeit einer Vergleichung und folglich eines Urtheils in Ansehung sinnlicher Objekte. Zeitfolge. Bedingung der Möglichkeit eines analytischen Urtheils über die Verschiedenheit. Dauer. Bedingung der Möglichkeit eines analytischen Urtheils über die Identität. Zugleichseyn. Bedingung der Möglichkeit eines synthetischen Urtheils. Ausdehnung und Theilbarkeit des empyrischen Raumes ins Unendliche. Leerer Raum. Beweise für und wider denselben. Erläuterung des Aristoteles und Hebung eines anscheinenden Widerspruchs. Anmerkung über Herrn Professor Reinholds Behauptung von der Beziehung einer jeden Vorstellung auf ein Objekt. (Siehe Philosophischen Briefwechsel.) Psychologischer Grund der dialektischen Täuschungen. Absoluter Ort. Absolute Bewegung. Vergleichung der Leibnizischen Monaden, mit den Differentialgrößen. Das moralische Gefühl kann blos zum Behuf einer wissenschaftlichen Behandlung, problematisch angenommen werden.

Ueber die

Progressen der Philosophie

veranlaßt

durch die

Preisfrage der königl. Akademie zu Berlin

für das Jahr 1792:

Was hat die Methaphysik seit Leibniz und Wolf für Progressen gemacht?

An die Metaphysik:

O navis, referent in mare te novi
Fluctus. O quid agis? fortiter occupa
Portum. Nonne vides ut
Nudum remigio latus?
Et malus celeri saucius Africo
Antennaeque gemant? ac sine funibus
Vix durare carinae
Possint imperiosius
Aequor? non tibi sunt integra lintea,
Non di, quos iterum pressa voces malo.
Quamvis Pontica pinus,
Silvae filia nobilis,
Iactes et genus et nomen inutile.
Nil pictis timidus navita puppibus
Fidit. Tu, nisi ventis
Debes ludibrium, cave.
Nuper sollicitum quae mihi taedium;
Nunc desiderium, curaque non levis,
Interfusa nitentes
Vites aequora Cycladas.

Horatius.

Die königl. Akademie der Wissenschaften in Berlin hat für das Jahr 1791 folgende Preißfrage aufgegeben: **Was hat die Methaphysik seit Leibnizen für Progressen gemacht?**

Da ich nun kein fleißiger Zeitungsleser bin, so war es natürlich daß ich von dieser Aufgabe keine Notiz genommen, und folglich das ganze Jahr daran nicht gedacht hatte. Ohngefähr acht Tage vor dem von der Akademie festgesetzten Termin, machte mich ein Freund aufmerksam darauf und redete mir zu als Konkurrent dieses Preises eine Beantwortung der Akademie zu überschicken. Ich erwiderte ihm hierauf: Freund: Ich muß auf diesen Preiß Verzicht thun. „Nicht bloß deswegen weil die Auflösung dieser Preißfrage, **wie sie von der Königl Akademie abgefaßt worden ist, von mir, der ich von der rechtmäßigen Forderung der kritischen Philosophie überzeugt bin, nicht nach Wunsch der Akademie** ausfallen kann, sondern auch, weil sie bei dem jezigen Zustande der Philosophie in Deutschland, überhaupt nicht beantwortet werden kann. Ein **Kantianer** wird diese Frage ganz kurz damit beantworten, daß indem Methaphysik überhaupt der kritischen Philosophie zufolge (Wissenschaft der Dinge an sich) unmöglich sey, sie gewiß keine Progressen machen könne. „Progressen der Methaphysik!“ würde er mit Bewunderung ausrufen. „Die Methaphysik „geht den Krebsgang, ihre Progressen können mit einem Fe„derstrich — (in algebraischer Bedeutung) ausgedrückt wer„den.“ Ein **Antikantianer** würde zwar an die Auflösung dieser Frage nicht verzweifeln, er dürfte aber, wenn er nicht

eine gänzliche Unwissenheit mit dem jezigen Zustande der Philosophie verrathen wollte, diese Auflösung nicht eher vornehmen, ehe die, natürlicher Weise vorhergehenden Frage: **Ist Methaphysik überhaupt möglich oder nicht?** worauf meiner Ueberzeugung nach, **Leibnitz** selbst, wenn er jezt lebte, Rücksicht nehmen müßte, entschieden worden ist. Ich will daher diese Frage in eine allgemeinere: **was hat die Philosophie seit Leibnizen für Progressen gemacht?** verwandlen, und darüber meine Untersuchungen anstellen, nicht eben des Preises halber, weil die Akademie absolut **Methaphysik** fordert, die ihr meiner Ueberzeugung nach, die Allmacht selbst nicht geben kann. (**Kann Gott einen Tisch in der Wüste zubereiten?**) *) sondern bloß der Wichtigkeit dieser Untersuchung wegen an sich.

Diese Aufgabe, wie ich sie abgefaßt haben würde, ist von großer Wichtigkeit, und müßte einer Akademie, deren Stifter ein **Leibnitz** war, Ehre machen, und ihre Bemühungen zur Beförderung der Wissenschaften auf eine sehr vortheilhafte Art zeigen. Diese Frage betrift nicht irgend einen Theil oder das Ganze einer **besondern** Wissenschaft. Nein! sie betrift den **Fortschritt der Philosophie**, einer Wissenschaft, deren **Gegenstand die Form aller Wissenschaften** ist, wodurch allein sie feste Prinzipien, sichere Methoden, und die ihnen als Wissenschaften erforderliche absolute Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit erhalten.

*) Um dem Erstaunen des unparteiischen Denkers hierüber einigermaßen zuvorzukommen, und die Ehre der deutschen Philosophie zu retten, muß ich hiemit melden, daß ein **Franzose** diese **Frage** aufgeworfen habe.

Es kann also für die Wissenschaften überhaupt nichts wichtiger seyn, als den Gang der Philosophie während einer gewissen Epoche zu beobachten, die Ursachen ihres **Progressus oder Regressus** während dieser Epoche zu untersuchen, und dadurch die Mittel zu ihrer Beförderung sowohl, als zur Hebung der ihr im Wege stehenden Hindernisse zu bestimmen.

Auch war gewiß nicht die Absicht dieser erleuchteten Akademie bei der Wahl dieser Epoche **seit Leibnitz**, bloß hiermit diesem ihrem großen Stifter eine Ehre zu erzeigen, so daß sie im Grunde eben so gut hätte die Frage aufwerfen können: Was hat die Philosophie seit **Karl dem Zwölften** (oder irgend einem andern Zeitpunkt) gewonnen? Nein! nicht die **Erwähnung des Namens**, sondern der **gute Erfolg** der Einrichtung dieses großen Mannes macht ihm Ehre. Diese Epoche ist mit der größten Weisheit gewählt worden.

Wem ist nicht die große **Reformation** bekannt (oder sollte dieses noch unentschieden bleiben, Revolution) die **Kant** mit der **Wolfisch-Leibnizischen** Philosophie vorgenommen hat?

Die Königliche Akademie sieht mit Bedauern, daß die philosophische Welt in zwei Partheyen getheilt ist, und die Streitigkeiten kein Ende nehmen, wodurch nicht nur der Fortschritt der Philosophie, sondern auch andrer Wissenschaften, die ihre Prinzipien aus der Philosophie nehmen, nothwendig aufgehalten werden muß.

Um diesem Uebel ein Ende zu machen, fordert die Akademie: man solle bestimmt angeben, was die Philosophie seit **Leibnitz** (und sowohl durch ihn als durch andere, die auf ihn gefolgt sind) gewonnen hat, damit man aus dem guten

Fortgange der Philosophie, auf die Güte ihrer ersten Grundlage mit Sicherheit schließen könne.

Auch kann die Meinung der Akademie nicht seyn, daß man eine bloß historische Auflösung dieser Aufgabe liefern, die Schriften die zur fernern Bearbeitung und mannigfaltigen Anwendung dieser Philosophie beigetragen haben, nach der Reihe anführen, und daraus ihren guten Fortgang bestimmen soll; damit ist zur Auflösung dieser wichtigen Aufgabe, aus dem Gesichtspunkt wie ich sie betrachte, wenig gethan. **Eine pragmatische Geschichte der Philosophie,** wovon diese Auflösung ein Theil soll, muß a priori geschrieben werden. Der menschliche Geist bleibt sich selbst gleich. Die Arten seines Fortschritts zur Vollkommenheit sowohl, als seiner Verirrungen sind (einige zufällige Modifikazionen abgerechnet) zu allen Zeiten und in allen Welttheilen eben dieselben. Sie können und müssen also a priori aus seiner ursprünglichen Einrichtung bestimmt, und unter Klassen gebracht werden. **Eine pragmatische Geschichte der Philosophie,** muß nicht **Meinungen der Philosophen,** sondern **Denkungsarten,** nicht **Schriften,** sondern **Methoden,** nicht **unzusammenhängende Einfälle,** sondern **Systeme** darstellen, worüber ich mich bei einer andern Gelegenheit umständlicher erklären will.

Aus diesem Gesichtspunkte betrachtet, schreite ich nun zur Auflösung dieser Aufgabe.

Ich theile diese Hauptfrage in fünf besondere Fragen ein.

1) **Was kann eine Wissenschaft überhaupt gewinnen? und wodurch?**
2) Was ist Philosophie überhaupt?
3) Was ist die Leibnizische Philosophie?

4) Was kann die Philosophie gewinnen? und wodurch?
5) Was hat die Philosophie seit Leibnizen, und sowohl durch ihn als durch andere die auf ihn gefolgt sind, gewonnen?

I. Abschnitt.

Eine Wissenschaft kann gewinnen. A) in Ansehung ihrer **Extension.** B) in Ansehung ihrer **Intension.** In Ansehung ihrer **Extension** kann sie gewinnen:

a) **Durch rechtmäßige Anwendung ihrer Prinzipien.** Dieses ist nicht so leicht, wie man sich gemeinglich vorstellt. Die Geschichte der Erfindungen zeigt uns auffallende Beispiele davon. Die **Chineser** kannten die Eigenschaft des Magnets (daß er sich nach den Polen richtet) vor der Ankunft der Europäer in ihrem Lande, wir erhielten diese Entdeckung von ihnen mit Hülfe des **Markus Paulus** oder der Venezianischen Kaufleute, welche um diese Zeit über das rothe Meer nach Ostindien handelten. Was scheint leichter, als diese wichtige Entdeckung zum Vortheil der Schiffarth anzuwenden? aber es dauerte doch noch ein halbes Jahrhundert bis der Europäische Wiz die Magnetnadel formirte. Die **reine Mathematik** hatte bei den Alten erstaunliche Progressen gemacht; mit der **angewendeten Mathematik** ging es bei ihnen sehr langsam zu. **Stiefel** gerieth auf die Verbindung einer arithmetischen mit einer geometrischen Reihe (die Grundlage der **Logarithmen**) und doch mußte erst **Neper** eine geraume Zeit nachher die **Logarithmen** erfinden. **Barow** kannte schon die **Methode der Fluxionen,** er bediente

sich derselben, als eines besondern wissenschaftlichen **Kunstgriffs** zur Bestimmung der **Tangenten der krummen Linien.** Aber **Neuton** (wie auch **Leibniz**) sahen erst die allgemeine **Anwendbarkeit** dieser Methode ein; wodurch sie nachher sowohl in **England** durch *Colson, Maclaurin etc.* als in **Deutschland** (durch die Brüder **Bernoulli**) die Form einer **besondern Wissenschaft** erhalten hat.

Es ist nicht leicht den Umfang der **Anwendbarkeit** gewisser Prinzipien auf einmahl zu bestimmen. Wer sollte von dem Erfindungsgeiste eines **Archimedes** nicht die neuere Analysis erwarten? worin besteht die Algebra anders, als in der allgemeinen **Anwendbarkeit** der durch die gemeine **Arithmetik** herausgebrachten **besondern Verhältnisse?** worauf beruht die Differenzialrechnung anders als auf dem **richtigen Begrif** von den **Gränzen der Verhältnisse,** wovon **Archimedes** selbst nicht selten Gebrauch machte? die Neuern haben also hier kein **neues Prinzip** entdekt, sondern nur die Gränzen der **Anwendbarkeit** des schon bekannten erweitert. Ich könnte unzählige Beispiele dieser Art aus mehrern Wissenschaften anführen, befürchtete ich nicht die mir hier vorgesetzten Gränzen zu überschreiten.

b) Durch **Entdeckung** eines bisher **unbekannten Prinzips,** oder **Berichtigung** des **schon bekannten.** So hat die Naturlehre um ein beträchtliches durch Entdeckung der **Elektrizität** gewonnen. Die Arzeneikunde durch die Entdeckung der **Zirkulation des Bluts.** Die **Theorie der Kometen** durch **Tycho Brahes** Entdeckung, daß sich die Kometen weit hinter der Mondbahn hinaus entfernen und folglich keine **Meteore** seyn können, u. d. g.

In Ansehung der **Intension** oder **formellen Vollkommenheit** (ohne auf die **Erweiterung** des Gebrauchs zu sehen) kann eine Wissenschaft gewinnen. a) durch **Erhaltung eines reellen Prinzips und einer systematischen Form,** obschon die Wissenschaft auch ohne dasselbe hätte ungehindert fortgehen können. So hätte z. B. die Astronomie auch nach Ptolomäus oder **Tycho Brahes** Hypothesen ungehindert fort gehen können. Was hat die Astronomie also durch **Copernicus, Kepler, Huygens** und **Neuton** gewonnen? Nichts mehr, als ein **reelles** sich auf **wahre Naturgesetze gründendes Prinzip** (die Gesetze der Zentralkräfte) und eine davon abhängende **systematische Form.** So hätte auch die **Optik** fortgehen können, wenn man auch mit **Plato** angenommen hätte, das Sehen geschehe durch etwas aus dem **Auge** ausfließendes, wenn man nur die Theorie der **Berechnung** und **Zurückwerfung** der Lichtstrahlen auf dieses **vom Auge** ausfließende **Etwas** gehörig angewendet hätte.

Die Alten wusten von dem Gebrauche Hydraulischer Maschinen, deren Wirkung wir jezt aus dem Druck der **Luft** erklären.

Die Araber hatten sehr wichtige Werke darüber geschrieben, ohne daß ihnen das Vorurtheil von Aristoteles Unfehlbarkeit, der dieses aus seinem bekannten Satz: **die Natur verabscheut den leeren Raum,** herleitet, Hinderniß im Wege gelegt hätte. **Gallilei** hatte zwar schon bemerkt, daß die Saugpumpen das Wasser nicht über 32 Fuß heben (welches vermöge des Abscheues vor dem leeren Raum doch geschehen sollte) aber er half sich damit heraus, daß er sagte: Dieser Abscheu der Natur vor dem leeren Raum hat seine Gränzen, und kann die schweren Körper nicht über diese Höhe heben. Die Entdeckung der Schwere der Luft hat

uns also hier bloß mit einem reellen **Prinzip** bereichert: Und dieses ist schon Gewinn genug für uns.

b) Durch Entdeckung eines **nothwendigen und allgemeingültigen** Prinzips, und einer dieser Wissenschaft eigenthümlichen **Methode**. So gewinnt die **Naturlehre Psychologie, Moral** und **Aesthetik** dadurch an **Intension**, (Stärke an Ueberzeugung) wenn man zeigt daß sich manches von ihren Objekten, die zwar a posteriori gegeben sind, darnach a priori bestimmen läßt. Was man hierin schon gethan hat, und was noch zu thun übrig wäre, wird sich weiter unten zeigen.

II. Abschnitt.

Was ist Philosophie überhaupt? Ohne mich hier (wo ein polemischer Vortrag am wenigsten schicklich ist) in Streitigkeiten über den Begrif von **Philosophie überhaupt** einzulassen, bemerke ich nur so viel, daß man seit den ältesten Zeiten bis jezt, die **reine** von der **angewendeten Philosophie** nicht gehörig unterschieden hat. Man schlage die Erste die beste **Geschichte der Philosophie** auf, so wird man darin Produkte ganz verschiedener Erkenntnißarten und Methoden unter diesem Titul vorgetragen finden, und doch wem fällt der Unterschied nicht auf, zwischen **Thales**, der (nach dem Zeugniß des **Aristoteles**, so wie alle Alten bis auf **Anaxagoras**) kein **intellectuelles**, sondern ein bloß **materielles** Prinzip aller Dinge annahm, und dem **Anaxagoras**, der die Nothwendigkeit beider heterogenen Arten von Prinzipien (ein **Intellectuelles**, als **wirkende formelle**, und **Finalursache**, und seine **Homocomerien** als **materielle** Ursache) anerkannte? wem nicht, der Unterschied in der **Methode** zwischen **Thales**, der in Aufsuchung der

Prinzipien nicht über die Erscheinungen der **Körperwelt** selbst hinausgehet, und keine **Abstrakzion**, sondern ein für sich bestehendes Ding, das **Wasser** zum Prinzip annimmt, und den **Atomisten**, die zwar nicht über die **Körperwelt**, aber doch über die Gränzen der **sinnlichen Erscheinungen** (zum Behuf der **Allgemeinheit** dieser Prinzipien) hinaus gehen? und doch werden alle diese auf ganz verschiedene Erkenntnißarten und Methoden beruhenden Meinungen **Philosophie** genannt.

Die **Philosophie** kann, so wie die **Mathematik**, als eine **reine, angewandte**, und **praktische** Wissenschaft betrachtet werden. Die **reine** Wissenschaft betrachtet ihren **Gegenstand** an sich abgesondert von allen übrigen. Die **angewandte** betrachtet zwar einen **vermischten** Gegenstand, aber nur unter derjenigen Qualität, die der Gegenstand der reinen Wissenschaft ist.

Die **Praktische** betrachtet einen **empirischen** (wirklichen) Gegenstand, unter **Voraussetzung** dieser Qualität. Ich will mich hier näher erklären. Der Gegenstand der **reinen Geometrie** ist der **Raum** unter allen möglichen Bestimmungen. Eine **Parabel** z. B. wird hier bloß als ein reines *Quantum*, abstrahirt von Körper und Bewegung, betrachtet. Die Bewegung eines, nach einem Winkel geworfenen Körpers ist ein Gegenstand der **angewandten** Mathematik und wird nach dem bekannten Gesetz der aus der Schwer- und Wurfkraft zusammen gesetzten Bewegung dem Begrif einer **Parabel** subsumirt. Gesetzt es wäre in der That ein anderes Verhältniß zwischen der **Schwere** und der **Wurfkraft**, so daß sich z. B. ein nach einem Winkel geworfener Körper in einer **Hyperbel** bewegen müßte, so wäre freilich jene Bestimmung der Bewegung, in Ansehung des **praktischen Gebrauchs**, falsch, sie würde aber nichts desto

weniger einen wahren Lehrsatz der angewandten Mathematik abgeben. Dort müßte er (um wahr zu seyn) hypotetisch so ausgedrückt werden: wenn die Schwere zur Wurfkraft dieses Verhältniß hätte, so würde sich ein nach einem Winkel geworfener Körper, in einer Hyperbel bewegen. Hier aber kann er kathegorisch ausgedrückt werden: Ein nach einem Winkel geworfener Körper, dessen Bewegung aus der Schwere und der Wurfkraft in diesem Verhältniß zusammengesetzt ist, beschreibt eine Parabel.

Der Unterschied zwischen einer angewendeten und praktischen Wissenschaft wird von vielen zum Nachtheil der Erweiterung unserer Erkenntniß übersehen. So viele Naturgesetze wir uns als möglich denken, so viele neue Arten der angewandten Mathematik gewinnen wir dadurch. Eine Wissenschaft, als Wissenschaft, hat das blos Mögliche zum Gegenstande. Nur muß dieses Mögliche reell seyn, d. h. einem Objekte zukommen können. Der bloße Mangel des Wiederspruchs ist hiezu nicht hinreichend. Die Merkmale brauchen zwar nicht außer dem Verstande aber doch in ihm und durch ihn verbunden zu seyn.

Bei aller bisherigen Unbestimmtheit des Begrifs von Philosophie *) muß doch folgendes als ausgemacht zugegeben werden. 1) Die Philosophie ist eine strenge Wissenschaft, die Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit mit sich führt. 2) Die Philosophie ist die Wissenschaft aller Wissenschaften, wodurch sie erst diesen Nahmen erhalten. So lange die Objekte der Natur bloß historisch behandelt werden, ist noch keine Wissenschaft da. Werden sie hingegen philosophisch unter Prinzipien geordnet, in ein System gebracht, alsdenn wird Naturwissenschaft daraus. Ich glaube daher folgende Erklärung der Philosophie festsetzen zu können.

*) Siehe Reinhold, über den Begrif der Philosophie.

Die Philosophie ist eine Wissenschaft deren Gegenstand die Form einer Wissenschaft überhaupt ist. Sie ist eine reine, angewandte, und praktische Wissenschaft. Die Logik als die Wissenschaft von den Formen des Denkens, in Beziehung auf ein Objekt überhaupt, die Transzendentalphilosophie, als die Wissenschaft von den Formen des Denkens in Beziehung auf einen Gegenstand der Erfahrung überhaupt, gehören zur reinen. Die Moral hat den Menschen blos unter der Qualität der Vernunft, abstrahirt von allen sämtlichen Trieben betrachtet, zum Gegenstande, sie ist also eine angewandte Wissenschaft; ob sie auch praktisch ist? ist eine andere Frage. *) Die Psychologie, welche durch Induktion allgemein gemachte Gesetze (der Association) zum Grunde legt, und daraus besondere Fälle herleitet und bestimmt, ist eine praktische Wissenschaft.

III. Abschnitt.

Aus dem Vorhergehenden ergiebt sich auch die Beantwortung der Frage: Was kann die Philosophie gewinnen?

Die reine Philosophie kann erstlich in Ansehung ihrer Intension gewinnen, dadurch, daß man ihre Prinzipien festsetzt. Die Logik ist schon seit ihrer Entstehung in diesem Betracht vollendet. Die Transzendentalphilosophie hat ihre Begründung Kant zu verdanken. Sie ist auch, wie ich dafür halte, schon vollendet. 2) Die angewandte Philosophie kann gewinnen, in Ansehung ihrer Intension

*) Siehe mein philosophisches Wörterbuch. Art Moral.

dadurch daß man ihr, so weit dieses angehet, die Prinzipien der reinen Philosophie zum Grunde legt; dadurch erhält zum B. die **Philosophie der Natur**, der gemeiniglich bloß **komparativ allgemeine** (von **Bako** sogenannte) **Axiomen der Natur** zum Grunde gelegt wurden, **absolute allgemeine Grundsätze**. Freilich reichen diese nicht so weit, um dadurch etwas in Ansehung **besonderer Objekte**, sondern bloß in Ansehung der Objekte der **Erfahrung überhaupt** zu bestimmen. Aber dieses ist schon Gewinn genung. Die Naturwissenschaft erhält dadurch (zum wenigsten in Ansehung der **transzendentellen** Bestimmungen der Objekte) **Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit**, und die zu einer **Wissenschaft** erforderliche **systematische Ordnung**. In Ansehung der **Extension** kann die angewandte **Philosophie** gewinnen, durch eine dieser entgegen gesetzte Methode, nemlich das **Steigen vom Besondern zum Allgemeinen** nach einer gehörig angestellten **Indukzion**. Es mag jemand in der **Logik**, in der **Transzendentalphilosophie** noch so sehr bewandert seyn, so ist er doch nicht im Stande dadurch allein neue, auf **besondere Objekte** sich beziehende Wahrheiten zu erfinden. **Lambert** und **Plouquet** können hierin zum Beispiel dienen. Sie waren in den Geheimnissen der **Logik** eingeweihet, wußten alle ihre Kunstgriffe und geheimen Wege, lehrten allerlei **Transmutationen** und **Substitutionen** mit den Logischen Formeln vorzunehmen. Aber was hat ihre auf reelle Objekte anwendbare Philosophie dadurch gewonnen? Nur die **Mathematik** kann sich eines Uebergangs vom Allgemeinen zur Erfindung des Besondern rühmen. Man bestimmt z. B. die **Subtangente** für alle krumme Linien durch die Differenzialformel $\frac{y\,dx}{dy}$. dadurch ist noch die Subtangente für **eine besondere** krumme Linie (deren Merkmale in diesem

transzendentalen Satz unbestimmt sind) nicht bestimmt. Man substituirt aber diesem Werth sein Aequivalent aus der Gleichung für die besondere krumme Linie, wodurch diese besondere Subtangente bestimmt wird. Nehmt hingegen einen allgemeinen Satz aus der **Methaphysik** oder der **Transzendentalphilosophie** z. B. Alles hat seine Ursache: werdet ihr dadurch bei der unendlichen Mannigfaltigkeit von Ursachen und Wirkungen in der Natur, die besondere Ursachen der Erscheinungen bestimmen können? Nein! wahrhaftig! und der Grund davon liegt darin: Die **Mathematik**, sie mag hinaufsteigen **vom Besondern zum Allgemeinen** oder hinuntersteigen **vom Allgemeinen zum Besondern**, sichert sich immer die Realität ihres Verfahrens, und folglich auch des dadurch Herausgebrachten, durch **Konstrukzion**. Die Differenzialgleichung, wodurch die vorerwähnte Formel herausgebracht worden ist, bringt bloß die Subtangente mit der Ordinate und den beiden Differentialen in Verhältniß. Da aber diese Differentialen selbst keine bestimmbare Größe, sondern bloß **Gränzen** bestimmbarer Größen sind, so kann dadurch allein die Subtangente nicht bestimmt werden. In der Gleichung für die besondere krumme Linie hingegen kommen lauter bestimmbare (bekannte und unbekannte) Größen vor; aber die Subtangente ist hier mit denselben in keinem Verhältniß, folglich kann uns auch diese allein (gesetzt wir wissen nichts von der in der gemeinen Algebra angegebenen Methode die Subtangente zu finden) gleichfalls zur Bestimmung der Subtangente nicht führen. Wir bedienen uns daher beider zugleich, wir verfahren hier mit eben dem Recht als bei der **Ausmessung des Zirkels** in der gemeinen Geometrie. Erst bestimmen wir bloß die Gleichheit der Ausmessungsart des Zirkels, mit der, des in ihm und um ihn beschriebenen regulären Polygons

dessen Gränze er ist. Dadurch wissen wir, daß der Inhalt des Zirkels dem Produkt aus dem halben Diameter in die halbe Peripherie gleich ist. Da wir aber nicht wissen, wie groß diese Peripherie selbst ist, so bleibt noch dadurch der Inhalt des Zirkels unbestimmt. Doch haben wir dadurch so viel gewonnen, daß sobald die Peripherie auf irgend eine Weise bestimmt werden wird, alsdenn auch dieser Inhalt dadurch bestimmt seyn muß. Nachher suchen wir die Peripherie wirklich (durch beständige Vermehrung der Seitenanzahl gedachter Polygonen) so genau als es uns beliebt zu bestimmen, wodurch unser Zweck völlig erreicht wird.

Die **Philosophie** hingegen hat noch keine **Brücke** aufbauen können, wodurch der Uebergang vom **Transzendentalen zum Besondern** möglich gemacht würde. Bleibt man beim **transcendentalen** stehen, so hat man freilich einen festen **Posten**; man kann aber hier bloß **vertheidigungsweise** agieren, indem man nicht zugiebt, daß man sich der Formen a priori über die allgemeine Bedingungen ihres Gebrauchs in Beziehung auf ein Objekt der Erfahrung überhaupt zur Bestimmung besonderer Objekte bedienen soll. Verläßt man diesen hohen Posten hingegen, so kann man bloß durch die leichten Truppen, **Induktion, Analogie, Wahrscheinlichkeit** u. d. g. einige **Streifereien** im Gebiethe der Wahrheit machen; aber gewiß keine sichere **Eroberungen**. Doch sind diese Methoden nicht nur nicht ganz zu verwerfen, sondern selbst im praktischen Leben von großer Wichtigkeit; und hat denn Induktion u. s. w. keinen objektiven **Grund**?

Es ist freilich nicht nothwendig, daß alle Körper in der Nachbarschaft unserer Erde schwer sein sollen; es kann allerdings welche geben, die nicht schwer sind. Aber woher kommt es, daß so weit unsere **Induktion** reicht, alle Körper schwer befunden worden? dieses muß gewiß einen **Grund** haben, wir mögen ihn einsehen oder nicht. Nur müssen diese Methoden nach **Bakos** Anweisung selbst erst berichtigt, immer vollkommner gemacht, und der strengen Methode der Erfindung der Wahrheit näher gebracht werden.

Es giebt noch eine Methode, deren Realität in der Philosophie ich bloß **problematisch** annehme, obschon, wie ich hernach zeigen werde, der große **Leibniz** in der **Philosophie** sich derselben, (ohne von ihr besonders zu sprechen) wirklich bedienet hat. Diese Methode nenne ich die **Methode der Fikzionen**, deren sich die Mathematiker mit dem besten Erfolg bedienen. Ein in Ansehung einer gewissen Bestimmung nach einer Regel veränderliches Objekt kann betrachtet werden, als gelange es zu der höchsten Stuffe seiner Veränderung, d. h. als wäre es dasselbe und nicht dasselbe Objekt zugleich.

Dieses ist eine **Fikzion**, und kann dienen um etwas in Ansehung eines reellen Objekts zu bestimmen. So betrachtet z. B. **Kartesius** die drei Ordinaten in den dreien Durchschnittspunkten einer krummen Linie, die einen **Biegungspunkt** hat, als wären sie in diesem Biegungspunkte zu einer einzigen Ordinate vereinigt, und als wäre die Durchschnitts-Linie eine Tangente in diesem Punkt geworden. Und dadurch bestimmt er hernach (durch Vergleichung einer Aequation von dreien gleichen Wurzeln mit der gegebenen) diesen Punkt. Hier stellt man sich vor, die beiden äußersten Ordinaten nähern sich zu der mittelsten bis sie sich mit derselben vereinigen. Aber alsdenn hören sie ganz auf von der mittelsten verschiedene Objekte zu seyn, und doch stellt man sich vor, als wären sie es noch, und als wäre in dem **Biegungspunkte** eine **Dreieinigkeit von Ordinaten**. So sind die Metho-

dus indivisibilium, die **Differenzialrechnung**, die von den neuern Analysen gebrauchte **Methode der Tangenten** u. d. g. lauter auf Fikzionen beruhende Methoden zur Erfindung der Wahrheit. Sollten dergleichen nicht auch in andern Wissenschaften mit Vortheil gebraucht werden können? Ich will hierüber nichts entscheiden. Im folgenden Abschnitt wird sich zeigen, wie fern diese Methoden mit der Kantischen Theorie der Ideen Aehnlichkeit haben, und folglich sich von der Gültigkeit jener auf die Gültigkeit dieser schließen läßt oder nicht. —

Diesem zufolge, begreift die **Philosophie** nicht bloß die **transzendentalen Formen des Denkens**, und die **Bedingungen ihres Gebrauchs**, d. h. die Methode das Besondere dem Allgemeinen (Transzendentalen) zu subsumiren und es nur in so fern, als es dem Allgemeinen subsumirt wird, zu bestimmen; sondern auch alle besondere Methoden, wodurch man aus dem (komparativen) allgemeinen neue Bestimmungen, die in ihm nicht enthalten sind, folgert, wie ich durch das Beispiel der Methode der Tangenten in der Mathematik gezeigt habe. Aber davon in der Folge Mehreres.

IV. Abschnitt.

Was ist die Leibnizische Philosophie? Drei Lehren zeichnen besonders die Leibnizische Philosophie aus. 1) Die Lehre von den **angebohrnen Vorstellungen**. 2) **Das System der Monaden**. 3) Die *harmonia praestabilita*. Diese drei Lehren hängen so genau zusammen, daß sie gehörig entwickelt, in der That, nur ein einziges vollständiges System ausmachen.

Die **angebohrne Vorstellungen** behauptet **Leibniz** nach dem *Plato* wider **Locke**, welcher nach dem **Aristoteles**

(der die Seele für ein Akzidenz hält) behauptet, die Seele sey gleichsam eine *tabula rasa* und alle ihre Vorstellungen (die sich auf ein Objekt beziehen) worden ihr von aussen gegeben. **Leibniz** hingegen behauptet, die Seele sey eine **Substanz**. Eine Substanz kann nur als eine Kraft, und eine Kraft nur als **wirkend** gedacht werden. Diesem zufolge mußte er auch die Existenz der **dunklen Vorstellungen** annehmen; wodurch die Seele (wenn auch ohne Bewußtseyn) als beständig wirkend gedacht werden konnte.

Die **Monaden** sind einfache Substanzen. Nun haben wir von keiner andern Art von Substanzen eine Vorstellung, als von solchen die uns ähnlich sind, d. h. **Vorstellungskräften**. Die **Monaden** sind daher, nach **Leibniz** **Vorstellungskräfte**, die ihrem **Vermögen** nach uneingeschränkt sind, und sich auf alles mögliche beziehen. Ihrem **Daseyn** nach aber sind sie eingeschränkt, und können nur einiges von allem Möglichen auf einmahl deutlich vorstellen. Da sie eingeschränkte Wesen sind, so muß ferner der Grund ihres **Daseyns, als eingeschränkter** Wesen, nicht in ihrem Wesen, sondern außer demselben in einem andern Wesen enthalten seyn. Dieses Wesen muß höchst vollkommen seyn (in sich alle mögliche Realitäten enthalten) folglich auch nothwendig existiren (weil es sonst keinen Erklärungsgrund vom Daseyn aller Wesen abgeben könnte). Da nun ferner, wie gezeigt worden, eine Substanz nicht anders, wie eine Vorstellungskraft gedacht werden kann, so ist dieses Wesen eine unendliche Vorstellungskraft, die nicht bloß dem **Vermögen** nach, sondern auch der **Wirklichkeit** nach, sich auf alles Mögliche bezieht; die höchste Monade. Diese höchste Monade ist der Grund der **Harmonie** aller übrigen **Monaden**. Die Art diese Harmonie begreiflich zu machen, daß man Gott als einen **Uhrmacher**, und die Monaden als die von ihm ver-

fertigten ähnlichen und zugleich aufgezogenen Uhren vorstellt, ist populair, eroterisch, und zu kras, als daß man im Ernst eine solche Vorstellungsart diesem großen Manne beilegen sollte. Der wahre Begrif davon ist dieser:

Gott, als eine unendliche Vorstellungskraft, denkt sich von aller Ewigkeit alle mögliche Wesen, d. h. er denkt sich selbst auf alle mögliche Art eingeschränkt. Er denkt nicht wie wir diskursiv, sondern seine Gedanken sind zugleich Darstellungen. Wird man einwenden, daß wir von einer solchen Denkart keinen Begrif haben, so antworte ich: wir haben allerdings einen Begrif davon, indem wir dieselbe zum Theil selbst besitzen. Alle Begriffe der Mathematik werden von uns gedacht, und zugleich als reelle Objekte durch Konstrukzion a priori dargestellt. Wir sind also hierin Gott ähnlich. Kein Wunder also, daß die alten Philosophen die Mathematik hochgeschätzt haben, und keinem, dieser Wissenschaft Unkundigen, den Eintritt in ihren Hörsälen gestatten wollten. Nicht eben, wie man gemeiniglich vorgiebt, weil die mathematische Methode der Philosophie sehr zuträglich ist, sondern weil die Mathematik uns den Unterschied lehret, zwischen dem bloß diskursiven und dem reellen Denken. Ein regulaires Dekader, d. h. eine körperliche Figur in zehn gleiche Seiten eingeschlossen ist logisch ein richtiger Begrif, denn er enthält keinen Widerspruch, und doch ist seine Konstrukzion unmöglich, folglich ist er objektiv falsch, oder er hat kein Objekt u. d. gl. Gott denkt also alle reelle Objekte, nicht bloß nach dem in unserer Philosophie so hoch gepriesenen Satze des Wiederspruchs, sondern wie wir (ob zwar auf eine vollständigere Art) die Objekte der Mathematik denken, d. h. er bringt sie durchs Denken zugleich hervor.

Die Harmonie zwischen den Substanzen beruht also darauf, daß sie alle ein und dasselbe Wesen ausdrücken. Sie müssen auf verschiedene Arten eingeschränkt seyn, weil sie Gott auf alle mögliche Arten eingeschränkt denkt, und Gott muß sie auf alle mögliche Arten eingeschränkt denken, weil er sonst nichts außer sich selbst denken könnte. — Sie sind mit den verschiedenen Gleichungen einer und eben derselben krummen Linie zu vergleichen, die eben dasselbe Wesen ausdrücken, und aus welchen allen sich eben dieselben Eigenschaften herleiten lassen. Körper und Seele stehen in Wechselwirkung mit einander, heißt bei Leibniz nichts anders als der Körper ist ein Abdruck der Seele. Diese (in so fern sie deutliche Vorstellungen hat) ist die eigentliche Substanz. Jener ist eben dieselbe Substanz in der Erscheinung (substantia phaenomenon). Alle ihre Modifikazionen sind also wechselseitig. Die Körper entstehen aus Monaden, heißt so viel: als die Wechselwirkung der Monaden auf einander, nach ihren mannigfaltigen Verhältnissen, bringt in uns (indem wir alle diese Verhältnisse nicht deutlich einsehen können) die Erscheinung von Körpern hervor.

Ich habe in meiner Abhandlung über die Weltseele wider Leibnizens Theorie der dunklen Vorstellungen die Einwendung gemacht, daß da Vorstellungen nichts anders als bestimmte Arten des Bewußtseyns sind, so scheint die Annehmung von Vorstellungen ohne Bewußtseyn sich selbst zu wiedersprechen, und alle Gründe die Leibniz für das Daseyn der dunklen Vorstellungen anführt, (von der Erinnerung, der Verknüpfung der durch den Schlaf unterbrochenen Vorstellungen u. d. g.) dieses gar nicht zu beweisen, weil sich dieses alles auch ohne Annehmung der dunklen Vorstellungen, aus der Verknüpfung von

Seele und Körper erklären ließe. Diese Schwierigkeit ist unübersteiglich, wo man nicht, wie ich hier gethan habe, die körperliche Veränderungen selbst, für diese dunkle Vorstellungen annimmt. Ich werde hier die ganze Stelle aus gedachter Abhandlung anführen. „Es ist eine bekannte Frage über das Wesen der Seele, die eine Streitigkeit zwischen Locke und Leibniz veranlaßt hat; nehmlich ob die Seele leer sey, gleich einer tabula rasa, so daß alle ihre Modifikationen von den Sinnen und der Erfahrung herkommen? oder ob nicht die Grundbegriffe und Grundwahrheiten, ja sogar alle ohne Unterschied innere Bestimmungen der Seele sind, die nur auf Veranlassung der äussern Objekte zum Vorschein kommen? Locke behauptet nach dem Aristoteles das erste, Leibniz hingegen nach dem Plato, das letztere. Dieser muthmaßte selbst *) hier einen bloßen Mißverstand, indem er bemerkte, daß von der einen Seite Locke selbst Ideen, die nicht von den Sinnen, sondern von der Reflektion herkommen, d. h. die Begriffe der Formen oder Wirkungsarten der Seele, zugiebt, und daß von der andern Seite er selbst (Leibniz) die angebohrenen Ideen und Wahrheiten nicht für wirkliche Handlungen (des actions), sondern für bloße Anlagen (des inclinations, des dispositions, des habitudes, ou des virtualités naturelles) die von einigen unwahrzunehmenden (insensibles) Handlungen begleitet werden, ausgiebt. Dieses Letztere aber ist das, was Locke nicht zugeben will. Leibniz führt zum Beweise der Existenz der dunklen Vorstellungen in unserer Seele, die erworbnen Fertigkeiten (les habitudes acquises) und die Vorräthe des Gedächtnisses (les provisions) an, deren Existenz in unsrer Seele man zugeben muß (indem sie bei Gelegenheit zum Vorschein

*) Nouveaux essais sur l'entendement humain Avantp.

kommen), und deren wir uns doch nicht immer bewußt sind. Er führt ferner viele Beispiele an, woraus wir das Daseyn der dunklen Vorstellungen, deren wir uns aber (wegen ihrer Kleinheit, oder ihrer großen Anzahl, oder auch ihrer genauen Verknüpfung unter einander) nicht bewußt sind, schließen können. Daher kömmt es, sagt er, *) daß wir die Bewegung (oder auch das Geräusch) einer Mühle oder eines Wasserfalls, wenn wir einige Zeit daran gewöhnt worden sind, nicht mehr wahrnehmen, nicht als ob diese Bewegung auf unsre Organe keinen Eindruck machen sollte, sondern bloß deswegen, weil, indem die Gewohnheit den Reiz der Neuheit benommen hat, wir nicht mehr darauf aufmerksam sind. Ferner führt er zum Beispiel an, das Brausen des Meers. Um dieses Geräusch im Ganzen zu hören, muß man nothwendig das Geräusch aller seiner Theile, d. h. das Geräusch einer jeden Welle hören, ob man schon dieses kleine Geräusch an sich ausser seiner Verbindung mit den übrigen nicht wahrnehmen kann, und das folglich nur in der Verbindung dunkel wahrgenommen wird. Ferner sagt er: Man schläft nie so tief, das man nicht einige, obwohl schwache und dunkle Empfindungen haben sollte, man würde auch nie durch das stärkste Geräusch aufgeweckt werden, wenn man nicht einige Empfindungen von seinem Anfange, der sehr schwach ist, haben sollte, so wie man ein Seil auch durch die größte Anstrengung nicht zerreissen könnte, wenn es nicht vorher durch die kleinste Anstrengung, die aber an sich unmerkbar ist, ausgedehnt wäre. Ferner, sagt er, sind es diese dunklen Vorstellungen, die das Individuum bestimmen, und welche die Spuren der vorhergehenden Zustände behalten, und dieselbe dadurch mit dem gegenwärtigen Zu-

*) Eben daselbst.

stande verknüpfen. Sie bestimmen uns zu Handlungen, die in Ansehung unsers Bewustseyns gleichgültig zu seyn scheinen, z. B. sich rechts oder links zu wenden und dergl. Sie sind die Ursache der Unzufriedenheit (ohne einen scheinbaren Grund.) Durch sie können wir uns eine Beziehung unsrer Empfindungen von Eigenschaften der Körper auf die ihnen entsprechenden Bewegungen vorstellen, d. h. nach seiner Theorie, daß die Eigenschaften der Körper, z. B. Farben, Wärme, Härte und dergl. nichts anders als die verworrenen Vorstellungen der Bewegungen, die sie verursachen, sind. Mit einem Worte: die dunklen Vorstellungen sind in der Seelenlehre von eben der Wichtigkeit als die kleinen Körperchen (les corpuscules) in der Naturlehre sind, und es ist eben so unvernünftig, (unter dem Vorwande, daß sie nicht in die Sinne fallen) sowohl diese als jene zu verwerfen. Wer davon anders urtheilt, zeigt, daß er die unermeßliche Feinheit der Dinge wenig kenne, die überall das wirkliche Unendliche verräth. Ausser diesen Gründen a posteriori führt er noch einen Grund a priori an, der auf dem Begriff von Substanz beruhet, nehmlich diesen, daß **keine Substanz ohne Wirkung seyn kann.** Dieser Grund erfordert aber eine Erläuterung.

Eine Substanz ist dasjenige in einem wirklichen Dinge, was bloß als Subiekt, nicht aber als Prädikat von irgend etwas anders gedacht werden muß, so wie das Subjekt überhaupt, eben dieser Begriff in Beziehung auf ein blos mögliches Ding ist. Das Merkmal einer Substanz ist, Dauer in der Zeit, d. h. die Einerleiheit mit sich selbst zu verschiedenen Zeitpunkten. Nun ist aber die Zeit die Form unsrer sinnlichen Vorstellungen überhaupt, wir erkennen sie daher nie in sich, sondern bloß als eine Folge der sinnlichen Vorstellungen aufeinander. Wir müssen daher die Substanz

(wenn wir sie dafür erkennen sollen) nothwendig auf Accidenzen, die nicht in der Zeit zugleich sind, sondern aufeinander folgen, beziehen. Die Substanz enthält also als Substanz den Grund der Accidenzen, ohne welche sie nicht seyn kann. Nun heist Handeln den Grund von der Wirklichkeit eines Dinges abgeben. Hieraus folgt, daß, da die Substanz ohne ihre Accidenzen, nicht als Substanz wirklich seyn kann, so macht das Daseyn der Substanz, das Daseyn der Accidenzen nothwendig, oder mit andern Worten: Eine Substanz kann nicht wirklich seyn ohne zu handeln, d. h. ohne Accidenzen hervor zu bringen.

Ich bemerke aber, daß diese Streitigkeit zwischen Locke und Leibnitz über die angebohrnen Begriffe und Wahrheiten eine andre Streitigkeit über das Wesen von Seele und Körper, und ihr Verhältniß zu einander, zum Grunde hat, worüber aber diese beiden Philosophen sich nicht näher erklären wollten, daß nehmlich nach Aristoteles (dem Locke hierin beipflichtet) der Körper eine Substanz, die Seele aber bloß ein Vermögen im Körper, folglich eine Modifikazion desselben ist. Nach Plato hingegen (dem Leibnitz nachfolgt) verhält es sich grade umgekehrt, nehmlich die Seele ist die eigentliche Substanz, der Körper aber ist bloß eine besondere Art des Daseyns der Seele, insofern sie ein eingeschränktes Wesen ist, folglich eine Modifikation derselben. Locke wollte sich nicht gradezu über vorerwähnte Meinungen erklären, um dem Verdacht des Materialismus auszuweichen. Er trägt dieselben daher nicht positiv, sondern in der Form eines Zweifels vor: **Ob nicht die Materie das Vermögen zu denken haben könne?** Leibnitz wollte sich desgleichen über seine Meinung nicht gradezu erklären, um dadurch dem Verdacht des Spinozismus auszuweichen. Er spricht daher von einer vorherbestimmten Harmonie zwischen Seele

und Körper, und sucht diese Harmonie durch das bekannte Gleichniß der zwei Uhren zu erläutern; dieses Gleichniß erläutert zwar etwas, aber bei-weitem nicht das Wesentliche dieser Harmonie, worunter man, (wenn man nicht einzelne Stellen aus Leibnizens Schriften, sondern alles was zu dieser Materie gehört, zusammennimmt, und darüber reiflich nachdenkt) nicht eine zufällige äusserre, sondern eine wesentliche innere Harmonie, die nicht blos von einer Willkür sondern von einem Willen, der in der Natur der Objekte selbst seinen Grund hat, abhängt, verstehen muß. Nehmlich die Seele ist eine eingeschränkte Vorstellungskraft, die zwar ihrem Vermögen nach auf die ganze Welt, ihrer Wirklichkeit nach aber (wegen ihrer Einschränkung) nur auf eine bestimmte Seite dieser Welt, sich beziehen kann. Sie ist ein Spiegel, worin die ganze Welt, obgleich nicht mit einerlei Grad der Klarheit und Deutlichkeit, abgebildet ist. Ein zusammenhängendes System dieser dunklen und verworrenen Vorstellungen, welche die Seele (in diesem Leben) beständig begleiten, und ihr unmittelbar gegenwärtig sind, macht dasjenige aus, was wir den menschlichen Körper nennen. Man siehet aus dieser Erklärung, daß Seele und Körper eine und eben dieselbe Substanz in verschiedenen Graden der Vollkommenheit bedeutet. Dieses sich aufs ganze Universum beziehende Vermögen ist nach ihm keine bloße Fähigkeit, Anlage und dergl., sondern eine Tendenz zur Handlung, oder, die nicht wahrzunehmende Handlung selbst, wie dieses aus den angeführten Stellen genugsam erhellet.

Nach Locke also, oder vielmehr nach Aristoteles ist die menschliche Seele als menschliche Seele keine Substanz, sondern eine bloße Form eines bestimmten (menschlichen) or-

ganischen Körpers *) oder eine aus der Organisation entspringende Anlage zur Empfangung einer von aussenher kommenden Kraft. Eine Anlage aber ist keine Substanz. Die schon erlangte Kraft aber ist zwar an sich ihrem Ursprunge nach Substanz, und als lebende und denkende Substanz, Seele, aber nicht als eine bestimmte menschliche Seele, ein Individuum. Der Grund der Individualität liegt in der besondern körperlichen Organisation, wodurch die Wirkung dieser allgemeinen Kraft auf eine besondere Art bestimmt wird. Und dieses wird auf folgende Art bewiesen. Das Daseyn einer Substanz oder Kraft bestehet im Wirken, sobald eine Kraft zu wirken aufhört, so muß sie auch aufhören zu seyn. Nun wissen wir aus der täglichen Erfahrung, daß die Seele nicht beständig wirkt, sondern ihre Wirkung unterbricht, (z. B. im tiefen Schlafe u. dergl.), folglich kann die menschliche Seele als zu einem Individuum gehörig keine Substanz seyn. Leibnizens Einwendung dagegen, daß nehmlich keine Substanz ohne Wirkung seyn kann, muß also wegfallen, weil eben dieses es ist, was ihm nicht zugegeben wird, daß nehmlich die menschliche Seele als solche eine Substanz ist. Was aber Leibniz behauptet, daß in der That die Seele ihre Wirkung nie unterbreche, indem er ein Wirken der Seele ohne Bewußtseyn annimmt, ist nicht nur unerweißlich, sondern auch in sich widersprechend. Es ist unerweißlich, weil, wie ich schon gezeigt habe, alles was er als eine nothwendige Folge der dunklen Vorstellungen betrachtet, eine Folge des bloßen Mechanismus seyn kann. Es ist aber auch widersprechend; denn wir kennen nur zweierlei Arten des Wirkens, nehmlich Bewegung die dem Körper, und

*) Siehe Anhang zur deutschen Uebersetzung Bonnets analytischen Versuchs über die Seelenkräfte III. Betrachtungen über die Psychologie des Aristoteles Seite 207 — 313.

Bewußtseyn, welches der Seele beigelegt wird, und welches Empfinden, Vorstellen und Denken, als verschiedene Arten des Bewußtseyns, unter sich begreift. Folglich heißt: die Seele wirkt ohne Bewußtseyn, so viel als: sie wirkt ohne zu wirken, welches sich selbst widerspricht. Ferner die erworbenen Fertigkeiten und die Vorräthe unsres Gedächtnisses, deren wir uns unbewußt sind, beweisen keineswegs das Daseyn der dunklen Vorstellungen in uns, indem diese, die von den körperlichen Eindrücken zurückgelassenen Spuren im Gehirn, nicht aber die dunklen Vorstellungen der Seele selbst betreffen; sie sind bloß Bedingungen der auf sie folgenden Seelenmodifikationen selbst. So können wir die Bewegung einer Mühle oder eines Wasserfalls nicht wahrnehmen, wenn wir einmal daran gewöhnt sind, warum? weil diese Gewohnheit die Fibern des Organs biegsam und dem Eindrucke nachgebend gemacht hat, so daß sie den zur Empfindung erforderlichen Widerstand nicht mehr leisten. Wir haben daher keine Empfindung davon, nicht wie Leibnitz sagt! obschon wir den Eindruck davon bekommen, sondern weil wir in der That den zur Empfindung gehörigen Eindruck nicht bekommen haben. Und so ist es auch mit den übrigen Beispielen, die Leibnitz anführt, beschaffen. Es machen auch nicht diese dunklen Vorstellungen das Individuum aus, sondern die besondern körperlichen Modifikazionen, die einem besondern organischen Körper eigen sind, bestimmen dasselbe. Wenn aber Leibniz ferner sagt, daß diese dunklen Vorstellungen, in der Seelenlehre von eben der Wichtigkeit als die Corpuskules in der Naturlehre sind, so behaupte ich, daß eben diese Corpuskules und ihre Modifikazionen sowohl zur Erläuterung in der Seelen- als der Naturlehre dienen, wie ich es schon zur Genüge gezeigt habe."

Ich habe schon bemerkt, daß sich Leibniz mit Vortheil der mathematischen **Methode der Fikzionen** in der Philosophie bedient habe. Hier ist der Ort wo ich mich hierüber näher erklären will, wodurch ich nicht nur ein Licht über diese Methode zu verbreiten, sondern auch (manchem Kantianer zur Aergerniß) Leibnizen mit der **Kritik** der reinen Vernunft auszusöhnen hoffe.

Die von *Cavalleri* erfundene und von *Wallis* mit Vortheil angewandte **Methode der Untheilbaren** (methodus indivisibilium) ist bekannt. Sie bestehet darin, daß man eine stetige (und folglich ins unendliche theilbare) Größe betrachtet, als bestünde sie aus **untheilbaren Theilen** (eine Linie aus Punkten, eine Fläche aus Linien, ein Körper aus Flächen) und bestimmt aus dem bekannten Verhältniß dieser untheilbaren Theile, das Verhältniß der aus ihnen bestehenden Größen selbst. Diese Methode scheint einen Widerspruch zu involviren, indem eine stetige Größe ins Unendliche theilbar ist, folglich aus keinen untheilbaren Theilen bestehen kann, und doch muß diese Methode richtig seyn, indem man durch sie eben dieselbe Wahrheiten entdeckt, die auch auf eine andere Art bewiesen werden können. Betrachtet man sie nun als eine bloße **Fikzion**, so fällt dieser Widerspruch weg. Es muß nicht heissen z. B. eine Fläche bestehet aus Linien sondern **das Verhaltniß aller Linien die in einer Fläche gezogen werden können, zu allen Linien die in einer andern Fläche gezogen werden können, bestimmt das Verhältniß der Flächen selbst zu einander, so gut als bestünde eine Fläche aus Linien.**

Eben so glaubt mancher in Leibnizens **Monadensystem** einen Widerspruch zu finden, daß, diesem zu folge, ein Körper (der ins Unendliche theilbar ist) aus Monaden bestehen soll. Wie aber, wenn ich behaupte, daß Leibnizens **Mona-**

dologie, eben so wie der methodus indivisibilium eine bloße Fikzion ist? und daß es nicht heissen muß: ein Körper bestehet aus Monaden, sondern um von dem Verhältniß der Körper zu einander (von ihrer wechselseitigen Wirkung auf einander) einen richtigen Begrif zu haben, und die Größe dieses Verhältnisses genau bestimmen zu können, müssen wir die Körper in ihren unendlich kleinen Theilen auflösen, und aus dem Verhältniß der Theile das Verhältniß des Ganzen bestimmen. Diese Auflösung ins Unendliche kann freilich von uns niemahls vollendet werden. Aber sie dient uns doch als eine Idee, welcher wir uns in unserer Untersuchung über die Beschaffenheit der Körper und ihrer Verhältnisse zu einander, beständig nähern können. Leibniz spricht also (seiner exoterischen Lehrart ungeachtet) nicht von Dingen an sich als einfachen Substanzen, sondern bloß von Fikzionen. Die Einwürfe der Kritik der reinen Vernunft, werden also nicht Leibniz sondern seine Anhänger, die ihn aber falsch verstanden haben, treffen. Ferner die Methode der Interpolation bestehet darin, daß man aus mehrerern über ein Objekt angestellten Beobachtungen ein auf dasselbe sich beziehendes Gesetz, dem diese Beobachtungen gemäß sind, abstrahirt; und die Lücken der Beobachtung diesem Gesetze gemäß ausfüllet. Man observirt z. B. einen Kometen viele Nächte, und bestimmt daraus den scheinbaren Ort desselben für jede Zwischenzeit. Auf diese Art hat Halley aus den in vielen Oertern angestellten Beobachtungen über die Abweichung der Magnetnadel, eine allgemeine Charte für jeden Ort auf dem Meere verfertigt. Dieser Methode bediente sich auch Leibniz in seiner Lehre von den dunklen Vorstellungen (wodurch die vorerwähnte Schwierigkeit wegfallen muß). Es muß nicht heissen: die Seele hat im

Schlafe noch Vorstellungen, sondern: man muß, dem Gesetze der Stätigkeit gemäß, die Vorstellungen im Schlafe interpoliren, d. h. annehmen, daß wenn der Mensch im Schlafe Beobachtungen über sich machen könnte, er diese Vorstellungen in sich alsdenn finden würde; und so mag es auch mit den angebohrnen Vorstellungen seyn. So ungefehr wie man rückwärts den Stand der Planeten vor Entstehung der Welt bestimmen kann.

Ein solcher esprit universel, wie Leibniz war, der überall die höchste Vernunfteinheit sucht, und alle Wissenschaften, ja wenn es anginge, alle Objekte der Wissenschaften unter eben dieselben Principien zu bringen und nach eben derselben Methode zu behandeln wünscht, mußte natürlich auf die Allgemeinmachung der, mit Vortheil gebrauchten Methoden einer besondern Wissenschaft gerathen. Die Arithmetik, und die Algebra brachte ihn auf seine Lingua characteristica universalis. Die von ihm selbst erfundene Differenzialrechnung (oder wie schon vorher bemerkt habe, der methodus indivisibilium) brachte ihn auf die Monadologie; er wünschte einen Calcul situs u. d. g.

Freilich sind einige dieser Ideen unausgeführt geblieben (wie die Lingua characteristica, calcul situs u. d. g.) auch diejenigen, die ausgeführt worden sind, haben in der Philosophie bei weitem nicht den Nutzen, den sie in der Mathematik haben. Die Differenzialrechnung dienet in der Mathematik zur Erfindung neuer Wahrheiten; die Monadologie hingegen kann man höchstens bloß als einen Erklärungsgrund von den Naturerscheinungen voraussetzen, ohne sie selbst zu diesem Behuf zu gebrauchen; dessen ungeachtet sind es immer große Ideen und eines Leibniz würdig. Das Genie übertrift sich selbst. Es bekümmert sich wenig um die Ausführbarkeit eines Gedankens,

sondern ergreift denselben als eine göttliche Eingebung mit dem größten Enthusiasmus; aber in der Ausführung verlassen es nicht selten die Kräfte.

Es ist, wie Konti, Mahler, aber seine Hände sind es nicht immer.

Möchten doch manche Kantianer erst diesen großen Mann verstehen lernen, ehe sie ihn (bloß aus der Ursache weil Leibniz kein Kantianer war) mit einer Art von Geringschätzung beurtheilen!

V. Abschnitt.

Ich komme nun auf die Hauptfrage zurück: **Was hat die Philosophie seit Leibnizen gewonnen?** Im vorhergehenden Abschnitt habe ich Leibnizens System und Methode dargestellt. Hier bemerke ich, daß nicht alles darin seine eigne Erfindung ist. Die verschiedenen Arten zu philosophiren und die davon abhängenden verschiedenen Meinungen und Systeme, die in der allgemeinen ursprünglichen Einrichtung des menschlichen Geistes ihren Grund haben, zirkulieren gleichsam in der philosophischen Welt, und bleiben zu allen Zeiten (einige geringe Modifikazionen abgerechnet) sich selbst gleich. Auch Leibniz hatte in seinem System Vorgänger, wenn schon keiner derselben sich dieses System so vollständig als er, gedacht hätte.

Anaxagoras Homoiomerien (gleichartige Elemente der Körper) könnten so erklärt werden, daß sie mit den **Monaden** einerley seyn würden. Die Monaden sind gleichartig, sie sind alle Vorstellungskräfte, und beziehen sich auf eben dieselbe Objekte (alle mögliche Dinge).

Der Grundsatz des **Xenophanes**: **Alles ist Eins** könnte bloß die harmonia praestabilita bedeuten. Er wollte damit nicht sagen (wie **Spinoza**) **alles ist ein einziges für sich bestehendes Wesen**, sondern bloß alle für sich bestehende Dinge haben ein und dasselbe Wesen, welches, wie ich schon gezeigt habe, der Grund ihrer Harmonie ist, und sind nur in den Graden ihrer Einschränkung von einander verschieden. **Parmenides** kann auf eben die Art erklärt werden. Ich will einmahl den Versuch machen. **Aristoteles** läßt diesen Philosophen sagen: „Neben dem Wirklichen befindet sich das Nichtwirkliche nicht; es existirt nichts denn lauter Wirkliches; also ist nothwendig alles Wirkliche eins."

Soll dieser Satz einen Sinn haben, so muß er auf folgende Art verstanden werden. Ein jedes eingeschränktes Wesen bestehet aus etwas reellen, und der Einschränkung dieses Reellen. Nun sagt **Parmenides**: Neben dem Reellen existirt die Einschränkung nicht (weil Einschränkung eine bloße Negation des Reellen ist.) Da nun das Reelle in allen wirklichen Dingen einerley ist, und sie nur durch die Grade der Einschränkung von einander verschieden seyn können, so muß alles Wirkliche eins und eben dasselbe seyn. Ferner nachdem **Parmenides** von den Veränderungen in der physischen Welt gesprochen hat, sagt er grade heraus: „von allen diesem bloß Scheinbaren ist in der That nichts vorhanden. Es entstehet und vergehet nichts. Dieses alles ist bloßer Schein.

Am Ende seiner Theorie über das **Eins** setzte er ausdrücklich hinzu „hier höre ich auf gewiß und unumstößlich zu lehren, und wahres vorzutragen. Vernimm jetzt menschliche Meinungen, und höre den trüglichen Schmuck meiner Worte." Er hält also (wie Leibniz) alles Sinnliche für bloßen Schein; und alles darauf gegründete für falsch.

Die Aehnlichkeit zwischen Leibnizens und Platos Art zu philosophiren habe ich schon oben berührt, Leibniz sagt selbst: (Essais sur l'entendement humain. Avant pro-

pos,) er philosophire nach Plato. Ich will dieses hier ausführlicher darthun.

Die Weisheit ist dem Plato die Wissenschaft der Dinge an sich, wie sie durch den Verstand begriffen (nicht aber wie sie durch die Sinne angeschauet) werden. Die sinnlichen Anschauungen sind ihm nichts anders als verworrene Vorstellungen von den intellektuellen Verhältnissen der Dinge an sich. Die Dialektik ist die Kunst oder Wissenschaft durch Analysis oder Auflösung dieser verworrenen Vorstellungen zur deutlichen Erkenntniß der Dinge an sich und ihrer Verhältnisse zu gelangen.

Gott ist ihm das aller vollkommenste Wesen, dessen unendliches Vorstellungsvermögen sich auf alles mögliche erstrecket, und dessen unendliche Weisheit und Güte das Beste unter allen gleich möglichen wählt. Die Materie ist ihm, gleich Gott, ewig. Sie ist nie ohne Form (wirkende Kraft) Gott aber giebt ihr die beste, den Zwecken seiner Weisheit und Güte angemessenste Form. Alles Uebel ist nichts anders, als der von der Materie herrührende Mangel der höchsten Zweckmäßigkeit. Die wirkliche Welt ist von Gott nach einem Urbilde oder Ideal der besten Welt hervorgebracht worden, und da die Welt ein verbundnes Ganzes ist, so muß auch jedes Ding in derselben einer Idee dieses großes Ideales gemäß seyn. (Dieses Ideal wird als eine Substanz betrachtet, weil das Beste unter allen Möglichen nicht anders als das Beste gedacht werden kann, und in so fern vom denkenden Subjekt unabhängig ist. Die Theile hingegen, woraus es bestehet, haben bloß eine hypothetische Nothwendigkeit).

Die Mathematik, die Plato sehr hoch schätzte, konnte ihn auf diese Gedanken gebracht haben. Die Objekte der Mathematik bestehen aus Form (Verstands-Begrif) und

Materie (Anschauung, a priori). Der Verstand bringt die Objekte der Mathematik durch eine Konstrukzion a priori, d. h. durch Verknüpfung seiner Form mit einer Anschauung a priori (dem reinen Raume) hervor. Beide sind zur Hervorbringung eines mathematischen Objekts nothwendig. Die Form allein (der diskursive Begrif z. B. eines körperlichen regulairen Dekaders) ohne Konstrukzion hat keine objektive Realität. Die Anschauung an sich hat keine intellektuelle Realität. Sie ist ein Objekt des Anschauungsvermögens, nicht aber des Verstandes oder Denkvermögens. Die Form und die Materie gehen also hier im Objekte nicht einander voraus.

Der Verstand ist also nicht vermögend alles zu denken, was keinen Widerspruch enthält, (so daß dadurch ein Objekt hervorgebracht werde) sondern nur dasjenige, wozu eine Anschauung a priori gegeben ist, d. h. was konstruirt werden kann. Er kann dem Begrif eines körperlichen regulairen Dekaders keine Realität geben, d. h. ein Objekt demselben gemäß hervorbringen.

Die Materie (die Anschauung) widerstrebt ihm hierin. Es kann aber selbst unter den möglichen Konstrukzionen eine vollkommner als die andere seyn (in Ansehung der Präzision, daß nichts überflüßiges in ihr vorkommt; der Reinheit, daß nichts Empyrisches z. B. Bewegung u. d. g. darin vorausgesetzt wird; des viel umfassens u. d. g.) Je vollkommner ein Verstand ist, um desto vollkommener werden auch seine Darstellungen unter allen gleich möglichen seyn. Ein unendlicher Verstand erreicht hierin das *maximum* der Vollkommenheit. Die andern können sich ihm hierin mehr oder weniger nähern.

Plato konnte dieses alles auf die Art wie Gott überhaupt die Dinge außer sich hervorbringt recht gut anwenden.

Zum wirklich werden eines Dinges, sind zwei Stück nothwendig; 1) sein Begrif oder Idee (denn jeder Begrif in einem unendlichen Verstande ist in der That eine Idee,) in Gott (als der verständigen Ursache desselben). 2) eine Materie, worin dieser Begrif dargestellt werden kann. (Nicht die empyrische, sondern eine reine Anschauung des unendlichen Vorstellungsvermögens.) Gott bringt die Objekte der **Natur** auf eben die Art, wie wir die Objekte der **Mathematik** durchs **reelle Denken** d. h. durch **Konstrukzion** hervor, diese Objekte werden von ihm dem Ideal der höchsten, der Materie möglichen, Vollkommenheit gemäß hervorgebracht. Auf diese Art läßt sich auch alles übrige aus Platos System begreiflich machen.

Nach der Art wie ich mir **Leibnizens System** denke (will dieses ein Leibnizianer nicht zugeben, so mag es **Spinozas System** heissen) beziehet sich der unendliche Verstand Gottes auf alle mögliche Dinge oder wenn man will, **Welten**, die in Ansehung seiner zugleich wirklich sind. Die in Ansehung unserer wirklichen Welt ist nichts anders als der **Inbegrif aller möglichen Dinge von uns auf eine eingeschränkte Art vorgestellt.** Von diesem Inbegrif alles Möglichen wird nur so viel **als wirklich** von uns vorgestellt, wie viel die Materie (unsre eigene Einschränkung) zuläßt, und in diesem Sinne heißt es, die Materie **wiederstrebt** dem unendlichen Verstande Gottes, daß er (in Ansehung unserer) nicht alles mögliche wirklich macht.

Die Welt ist (unter allen Möglichen) die beste, heißt so viel: von dem unendlichen bis auf das niedrigste Vorstellungsvermögen giebt es unendliche Stuffen, so das in der That alles mögliche (von irgend einem Vorstellungsvermögen vorstellbare) darin wirklich ist. Es kann also freylich keine bessere geben, weil darin in der That alles mögliche

von irgend einem Vorstellungsvermögen vorgestellt, und folglich in Ansehung seiner wirklich wird.

Ich komme nun auf die Vergleichung zwischen **Leibnizens** und **Spinoza's** System. Niemand so weit ich weiß, hat diese Vergleichung auf eine so vollständige Art angestellt, als der tiefdenkende **Mendelsohn.** Ich werde hier zeigen, daß die Verschiedenheit, die er zwischen beider Systemen findet, und die Schwierigkeiten die er Spinoza's System entgegen setzt, zum exoterischen Vortrage in der Philosophie (wovon man Göttlob! in unsern Zeiten keinen Gebrauch zu machen nöthig hat) gehöret. Doch will ich hier niemanden etwas aufdringen. Alles was ich also zum Behuf des verschrienen Systems sagen werde, soll bloß auf meine Rechnung geschrieben werden. Ich werde hier Mendelsohns eigne Worte anführen, und meine Anmerkungen darüber in Parenthesen einschieben.

„So viel, heißt es, wie von der Lehre der Spinozisten bekannt ist kommen sie mit uns (Leibnizianern) in folgenden Lehrsätzen überein: das nothwendige Wesen denkt sich selbst, als schlechterdings nothwendig; denkt die zufälligen Wesen, als auflösbar in unendliche Reihen (von Ursachen und Wirkungen) als Wesen, die ihrer Natur nach, rückwärts eine Reihe ohne Anfang zu ihrem Daseyn voraussetzen, und vorwärts eine Reihe ohne Ende zur Wirklichkeit befördern.

Bis hieher kann uns der Anhänger Spinozens zur Seite gehen, aber hier scheidet sich der Weg. Diese Reihe von zufälligen Dingen, sagen wir, haben außer Gott ihre eigene Substantialität; ob sie gleich nur als Wirkung seiner Allmacht vorhanden seyn können. Die endlichen Wesen bestehen für sich zwar, abhängig vom Unendlichen, und ohne das Unendliche nicht denkbar; aber doch der Subsistenz nach

mit dem Unendlichen nicht vereiniget. Wir leben, weben und sind, als Wirkungen Gottes, aber nicht in ihm. Der Spinozist hingegen behauptet, es gebe nur eine einzige unendliche Substanz; denn eine Substanz müsse für sich bestehen, kein anderes Wesen zu seinem Daseyn bedürfen, und also unabhängig seyn. Da aber kein endliches Wesen unabhängig seyn könne; so sey auch kein endliches Wesen eine Substanz. Hingegen sey das Weltall eine wahre Substanz, indem es in seiner Unbegränzheit alles in sich schließet, und also keines andern Wesens zu seinem Daseyn bedarf; mithin unabhängig ist. Dieses Weltall, fährt der Spinozist fort, bestehet aus Körpern und Geistern, das heißt nach der Lehre des Cartesius, die der Spinozist annimmt, es giebt Ausdehnung und Gedanken; Wesen, die ausgedehnt sind, und Wesen, welche denken. Er eignet daher seiner einzigen unendlichen Substanz zwei unendliche Eigenschaften zu, unendliche Ausdehnung und unendliche Gedanken und dieses ist sein: Eins ist Alles; oder vielmehr, er spricht: der gesammte Inbegriff unendlich vieler endlichen Körper, und unendlich vieler Gedanken, mache ein einziges unendliches All aus, unendlich an Ausdehnung und unendlich an Denken: Alles ist Eins.

Um uns diesem System so viel möglich zu nähern, laßet uns vor der Hand nicht rügen, daß Spinoza das Unendliche der Kraft nach, mit dem Unendlichen der Ausbreitung und der Menge nach, die intensive Größe mit der extensiven, zu verwechseln scheint. Aus unendlich vielen endlichen Gedanken setzet er das an Gedanken Unendliche gleichsam zusammen. Auf diese Weise entstehet blos das Unendliche der Ausbreitung nach. Wenn aber das Unendliche unabhängig seyn soll, so muß es nicht extensive unendlich, sondern intensive ohne Gränzen und Schranken seyn; nicht der

Ausbreitung, sondern der Kraft nach muß es unendlich seyn, wenn es keines andern Wesens zu seinem Daseyn bedürfen soll."

Ich bemerke aber daß keine Unendlichkeit der Extension ohne Unendlichkeit der Intension im Denken statt finden kann. **Mendelssohn** verwechselt hier das Denken mit dem bloßen **Vorstellen**. Im Vorstellen kann allerdings ein unendliches der Extension nach, ohne deswegen ein unendliches der Intension nach zu seyn, gedacht werden. Eine Vorstellungskraft die alle mögliche Vorstellungen von einem bestimmten Grade der Intension zugleich hat, ist ein unendliches der Extension nicht aber der Intension nach. Denken hingegen heißt nicht bloß Vorstellungen von Objekten haben, wobei das Subjekt sich bloß leidend verhält, sondern durch die Spontaneität der Denkkraft, ihre Verhältnisse bestimmen. Je mehrere Gedanken auf einmahl dem Subjekte gegenwärtig sind, um desto vollkommener werden diese Gedanken selbst. Denn mehrere Gedanken können nicht anders auf einmahl gedacht werden, als wenn man sie zu einem einzigen Gedanken verbindet; so lange ich ein Dreieck, Zirkel u. s. w. jedes für sich denke, ohne ein Verhältniß zwischen ihnen zu entdecken, können sie nicht auf einmahl gedacht werden, je größer also die Anzahl der auf einmahl gefaßten Gedanken ist, um desto vollkommener werden auch die zwischen ihnen gedachten Verhältnisse.

Eine der Extension nach unendliche Denkkraft, die alle mögliche Gedanken auf einmahl hat, muß daher zugleich der Intension nach unendlich seyn, weil sie sonst nicht alle diese Gedanken auf einmahl haben könnte.

Ferner die Distinktion zwischen Selbstständig seyn und für sich bestehen betrift bloß den Ausdruck, und thut zur Sache gar nichts.

„Folgende Bemerkung sagt dieser vortrefliche Schriftsteller weiter, dringt etwas tiefer in die Sache ein, und greifet nicht nur die Beweisthümer, sondern die Lehre des Spinoza selbst an. Spinoza, sprechen seine Gegner, eignet seiner unendlichen Substanz Ausdehnung und Gedanken zu; weil sich auf diese Grundbegriffe, nach der Theorie des Cartesius, alles Denkbare zurückbringen läßt. In der Ausdehnung bestehet, nach diesem Weltweisen, das Wesen der Körper, und im Denken, das Wesen der Geister. Allein, wenn wir auch zur Ausdehnung den Begriff der Undurchdringlichkeit hinzuthun; so erschöpfet dieses bloß das Wesen der Materie."

So wenig **Cartesius** als Spinoza haben sich die Ungereimtheit zu Schulden kommen lassen, die man ihnen, um sie zu wiederlegen, aufbürdet, daß sie das Wesen der Körper in der bloßen **mathematischen** Ausdehnung setzen sollten. Sie setzen es vielmehr in der **Dynamischen** Ausdehnung die in der Attrakzion und Repulsion der Theile ihren Grund hat.

Mendelsohn frägt die Spinozisten nach der Quelle der Bewegung, aber er bemerkt weiter selbst, daß ihm der Spinozist diese Frage zurück geben kann. Nach Leibnitzen ist Bewegung ein **bloßer Schein**, das Resultat von der Wechselwirkung der Monaden auf einander, die von uns auf eine **verworrene** Art vorgestellt wird. Spinoza sagt ausdrücklich, er betrachtet die Dinge **wie sie vom Verstande begriffen, nicht aber wie sie durch die Sinne auf eine verworrene Art vorgestellt werden.**

Alle diese Einwürfe gegen **Spinoza** beruhen also auf einem bloßen Mißverstande. **Spinoza** behauptet nach dem **Parmenides** „nur das Reelle, vom Verstande begriffene existirt, was mit dem Reellen in einem endlichen Wesen verknüpft ist, ist bloß die Einschränkung des Reellen, eine Negation, der keine Existenz beigelegt werden kann. Der **Leibnizianer** behauptet grade das Gegentheil: nur die Einschränkung, als das Individuelle im Objekt, existirt.

Die Einschränkung, sagt jener, kann nicht ohne das Reelle gedacht werden, dahingegen das Reelle ohne die Einschränkung gedacht werden kann. Ferner, das Reelle ist in allen Wesen eben dasselbe, folglich giebt es nur eine einzige Substanz. Dieser behauptet, Einschränkung kann zwar nicht ohne das Reelle, an sich aber an dasselbe gedacht werden, folglich ist ein eingeschränktes für sich bestehendes Wesen möglich, und eben durch die Einschränkung ein individuelles Ding, d. h. wirklich. Ich will mich bei dieser Betrachtung nicht länger aufhalten, da die Kritik der reinen Vernunft, dadurch daß sie gezeigt hat, beide Partheien haben Unrecht, diesen Streit ein Ende gemacht hat.

Die Philosophie hat also seit Leibnitzen, und durch denselben gewonnen; 1) In Ansehung ihrer **Intension** indem sie die **vollkommenste Form einer Wissenschaft überhaupt erhalten hat. Sie subsumirt das gröste mögliche Manigfaltige unter der höchsten Einheit der Prinzipien in der vollkommensten systematischen Ordnung.** Man bewundert mit Recht Newtons **Welt-System**, worin die höchste Einheit in dem grösten Mannigfaltigen der Erscheinungen anzutreffen ist; wo alle Weltkörper sowohl als ihre kleinsten Theile in Ansehung ihrer Grössen, Entfernungen und Geschwindigkeit ihrer Bewegungen eben denselben Gesetzen folgen, und in der grösten Harmonie ein einziges Ganzes ausmachen. Wie müssen wir aber nicht Leibnitzens **Harmonia prästabilia** bewundern, wodurch nicht bloß alle **Erscheinungen**, sondern alle **Dinge an sich**, nicht bloß die **wirkliche Welt**, sondern alle **mögliche Welten** als

unendliche Darstellungsarten eines und eben desselben Wesens gedacht werden! Von der Zeder auf Libanon bis zum Isop der aus der Wand hervor wächst; von dem höchsten Seraph bis auf den niedrigsten **Wurm** findet man nichts anders als **Abdrücke** eben derselben höchsten **Vollkommenheit.** Ein unendlicher Verstand entwickelt aus dem Begrif des kleinsten Geschöpfes den Begrif **alles Möglichen;** aus der Vorstellung der kleinsten **individuellen Begebenheit,** die Geschichte aller **Zeiten;** kurz, er findet alles in allen! Diese große Idee, gegen welche alle unsre demonstrativ nicht eine fragmentalische Erkentniß, sondern selbst alle eingeschränkte Systeme — als nichts zu achten sind, haben wir dem großen **Leibniz** zu verdanken. Eine Idee worauf eine jede **Kritik der reinen Vernunft** zurückgebracht werden muß, wenn sie befriedigend seyn soll. Sie ist die höchste **Vernunfteinheit,** nach welcher wir streben und die wir in unserer Spekulation nicht aus den Augen verliehren müssen. **Man hat keinen präzisen, ausführlichen, vollständigen Begriff von irgend einem Dinge, so lange man nicht sein Verhältniß zu allen möglichen Dingen einsieht.** Wir haben aus der gemeinen Geometrie, einen Begrif von einem Zirkel; woraus wir seine Eigenschaften herleiten. Aus der höhern Geometrie haben wir einen allgemeinen Begrif von einem Zirkel, woraus wir nicht nur seine, sondern die Eigenschaften aller Figuren, denen dieser Begrif zukommt, herleiten. Jener Begrif ist also nicht präzis genug, indem er auch die eigenthümlichen Merkmale des Zirkels enthält, die zur Herleitung dieser Eigenschaften entbehrlich sind. Durch Vergleichung des Zirkels mit andren Figuren erlangen wir also einen präzisen Begrif von demselben. Wie wäre es nun, wenn alle mögliche Figuren, wie, wenn alle Gegenstände der menschlichen Erkenntniß unter einen und eben denselben

Begrif gebracht werden könnten? Hier verliert sich die menschliche Vernunft in die Unendlichkeit, und der Mensch, als ein endliches Wesen wird für den Menschen, als ein unendliches Wesen zu nichts. Ich lenke ein. 2) In Ansehung der **Extension** hat die Philosophie seit Leibnizen und durch denselben gewonnen; nicht bloß einzelne Wahrheiten, sondern ganze Wissenschaften; a) eine **Moral,** b) ein **Naturrecht,** c) eine **Aesthetik.** Der Begrif der **Vollkommenheit,** welcher der ganzen Leibnizischen Philosophie zum Grunde liegt, ist, wenn er nur richtig gefaßt wird, nicht nur ein Begrif a priori, sondern auch von außerordentlicher Fruchtbarkeit. **Wolf, Baumgarten** u. s. w. haben dieses wohl eingesehn. Jener gründet darauf seine **Moral** und **Naturrecht.** Dieser seine **Aesthetik.** Die Epikuräische Moral legt **Glückseligkeit** zum Grunde. Ein sehr schmeichelhaftes Prinzip, das aber zum Prinzip einer Wissenschaft untauglich ist, indem es nicht in dem, was dem Menschen eigen ist, nicht in seiner differentia specifica, in der Vernunftform gegründet ist, und daher keine zur Wissenschaft erforderliche Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit mit sich führt. Außerdem findet auch keine Vergleichung unter den besondern Arten von Glückseligkeit statt, und es können folglich in Ansehung ihrer keine allgemeine Regeln zur Bestimmung der freiwilligen Handlungen festgesetzt werden.

Die Stoische Moral beruhet auf dem Begrif der **Freiheit des Willens.** Sie ist aber bloß negativ, sie bestimmt bloß die **Form der Handlung,** wenn ein Zweck gegeben ist, nicht aber den Zweck selbst. Man kann zwar die Freiheit des Willens selbst, als eine Vollkommenheit, zum Zweck annehmen. Aber Vollkommenheit begreift weit

mehr unter sich. Warum soll man nach der Vollkommenheit des Willens mehr als nach irgend einer andern Vollkommenheit streben? warum soll man Neigungen und Begierden gänzlich unterdrücken? diese haben auch ihre Vollkommenheiten. Aristoteles Moral befiehlt das Mittel zwischen entgegen gesetzten Neigungen zu wählen. Hier bleibt auch die Frage warum? zu welchem Zwecke? Vollkommenheit (die Wolf seiner Moral zum Grunde legt) begreift zweierlei; 1) die **Form** der Handlung, Uebereinstimmung der Mittel zum Zweck; der Zweck mag seyn welcher er will, wodurch Einheit im Mannigfaltigen d. h. das Vernunftmäßige der Handlung erhalten wird. 2) Den zu erhaltenden Zweck der Handlung; dieser ist nichts anders als **Realität**. Der Grad der Vollkommenheit der Handlung wird also durch den Grad der Vollkommenheit der Form und des Zweckes bestimmt.

Die Vollkommenheit der Form beruht auf der Natur der Vernunft. Die Vollkommenheit des Zweckes auf der Natur eines jeden Wesens überhaupt. Realität ist die Losung aller Wesen. Moral und Naturrecht auf diesem Prinzip gegründet, ist von ausserordentlicher Fruchtbarkeit.

Baumgarten erhob die Aesthetik zu einer Wissenschaft. **Aristoteles** hatte seine Regeln der Dichtkunst vom **Homer** abstrahirt. Er sagt viel Gutes darüber, es fehlt ihm aber ein Prinzip, ohne welches keine Wissenschaft zu Stande gebracht werden kann.

Baumgarten legt seiner Aesthetik gleichfalls den Begrif von **Vollkommenheit** zum Grunde. Schönheit überhaupt ist ihm sinnliche (dunkel wahrgenommene) Vollkommenheit. Hier wird nun der Begrif der reinen Schönheit von einem (reellen) Zwecke gänzlich abstrahirt, und nur die Form des Gegenstandes, d. h. die Uebereinstimmung des

Mannigfaltigen in demselben zu einer Einheit, überhaupt in Betrachtung gezogen, ohne daß es nöthig sey, daß diese Einheit an sich ein Gegenstand des Gefallens seyn soll. Aus diesem Begrif leitet er alle Regeln der schönen Künste und Wissenschaften her. Wer kann alle die vortrefliche Schriften zählen, welche die Festsetzung dieses Prinzips und seine mannigfaltige Anwendung veranlaßt hat! **Mendelsohn** schrieb: **Briefe über die Empfindungen**, **Lessing** eine **Theorie der äsopischen Fabeln**, **Eberhard** eine **Theorie der Empfindungen** u. s. w. Schriften die den Ruhm der deutschen Philosophie bei der Nachwelt verewigen werden.

Die Philosophie hat ferner gewonnen, seit Leibnitz (nicht aber durch ihn) eine ganz neue Art, nehmlich die **kritische Philosophie**. Es verlohnt sich der Mühe, daß ich mich ein wenig dabei aufhalte, und das Verhältniß zwischen dieser und der dogmatischen Leibnizischen **Philosophie** genauer als bisher geschehen ist, anzugeben suche.

Daß unsere Erkenntniß aus zweien einander entgegen gesetzten Operationen besteht, ist keinem Zweifel unterworfen. Dieses war also keine neue Entdeckung der kritischen Philosophie; **Leibnitz** wußte es eben so gut. Die analytische Erkenntniß hat nach ihm den Satz des Widerspruchs; die synthetische den Satz des zureichenden Grundes zum Prinzip. Nur daß Leibnitz den Satz des zureichenden Grundes (nach dem Beispiel des **Archimedes** vom Gleichgewicht der Körper) als einen durch Induktion allgemein gemachten Erfahrungssatz annimmt, die kritische Philosophie hingegen seinen Begrif genauer bestimmt, seine Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit a priori beweißt, und die Bedingungen seines Gebrauchs fest setzt. Der Grund davon (wenn ich mir schmeicheln darf in den Geist der Leibnizischen Philosophie eingedrungen zu seyn) liegt darin:

Leibnitz hält nur dasjenige für reelle Erkenntniß, was durch eine positive Anwendung unseres höhern Erkenntnißvermögens bestimmt wird. Was hingegen durch die Sinne und die Einbildungskraft erhalten wird, ist ihm bloßer Schein und beruhet auf der Einschränkung unsres Erkenntnißvermögens. Nun setzt freilich eine jede Analysis eine Syntesis voraus, ohne welche sie nicht statt finden kann. Da aber eine jede angenommene Syntesis, sie mag in Ansehung unserer noch so nothwendig und allgemeingültig seyn; wie z. B. die Axiomen der Mathematik nicht deswegen an sich (für jedes denkende Wesen überhaupt) nothwendig seyn müssen; (denn sobald man ein Axiom demonstrirt, wird es aus einem synthetischen ein analytischer Satz, auf welche Art die Gränzen der Analysis erweitert und die der Syntesis verengert werden,) so fordert Leibnitz (und wie ich dafür halte nicht ohne Grund) als eine regulative Idee zum Vernunftgebrauch eine **unendliche Analysis**. Die syntetische Erkenntniß hingegen ist ihm niemals absolut, sondern bloß **komparativ** nothwendig und allgemeingültig. Er fordert daher, daß man die Axiomen (nach dem Beispiel des **Thales, Proclus, Apollonius** und **Roberval**) so weit als dieses angehet analytisch demonstriren soll. Die kritische Philosophie hingegen bekümmert sich darum nicht, ob unsere Erkenntniß auf das positive, oder auf die Einschränkung des Erkenntnißvermögens beruhe, sondern nur ob sie für uns nothwendig und allgemein gültig ist? Die Hauptfrage, womit sie sich beschäftigt, ist: wie sind synthetische Sätze a priori möglich, d. h. sie fordert, man soll zu einer jeden syntetischen Erkenntniß ein Prinzip ausfindig machen, das Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit enthält, und worauf alle syntetische Erkenntniß, (sowohl wie analytische auf den Satz des Widerspruchs) zurück geführt

werden soll. Sie findet dieses Prinzip in Ansehung der Mathematik, in der Möglichkeit einer Konstrukzion a priori und in Ansehung der Naturwissenschaft in der Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt, und demonstrirt nachher die nothwendigen Bedingungen zur Möglichkeit der Erfahrung a priori. Keine Art von Philosophie ist so weit auf die erste Quelle der menschlichen Erkenntniß zurück geführt, und (welches eine Folge davon ist) keine hat so sehr die wissenschaftliche Strenge und vollständige systematische Form erhalten, als die kritische. Aristoteles hatte auch Kategorien; aber sie sind bei ihm nichts anders als die auf ein Gerathewohl zusammen gebrachten allgemeinsten Begriffe alles Denkbaren. Hier werden aus Mangel an einem Prinzip reine Verstandsbegriffe (Substanz) u. s. w. mit reinen Anschauungen (ubi, quando,) die Kategorien mit Bedingungen ihres Gebrauchs zusammen gebracht. Einige sind ganz überflüßig, indem sie sich aus den andern zusammen setzen lassen; (z. B. Kraft) die kritische Philosophie aber ist diesen Mängeln ausgewichen. Eben so spricht Plato zwar von Ideen, aber ich zweifle sehr daran, daß er dieses Wort in dem Sinne genommen hat, in welchem die kritische Philosophie es nimmt. Er zeigt nicht den Ursprung dieser Ideen in unsrer Vernunft. Sie haben bei ihm mehr das Ansehen einer Dichtung, als das Ansehen nothwendiger Prinzipien.

Man hatte immer eine Naturwissenschaft, es fehlte ihr aber an nothwendigen und allgemeingültigen Prinzipien, die ebenfalls die kritische Philosophie ihr erst verschaft hat.

Kurz, man müßte nicht wissen, was rein systematisch denken heist, wenn man ihren Werth verkennen sollte!

Endlich hat die Philosophie seit Leibnitzen eine nicht eben neue aber doch immer mißverstandene Art zu philosophiren gewonnen, nämlich die **skeptische Methode**. Nicht die

mit Recht tadelhafte Art des Skeptizismus, wodurch man selbst die innere Wahrnehmungen, selbst den Satz des Widerspruchs, in Zweifel ziehet, sondern die, die innere Wahrnehmungen als solche, so wie auch den Satz des Widerspruchs als ein negatives Kriterium der Denkbarkeit eines Objekts überhaupt zugiebt, hingegen die Beziehung der synthetischen Form des Denkens, auf ein Objekt der Erfahrung und der davon abhangenden Realität derselben an sich bezweifelt.

Niemand, wie ich weis, hat dieses auf eine so vollständige Art dargestellt, als ein gewisser Verfasser, den ich hier aus gewissen Gründen nicht nennen will, da es ohnehin in Ansehung der Wahrheit gleich viel ist, ob der Verfasser bekannt oder unbekannt ist. Ich werde ihn hier selbst redend einführen.

Die dogmatische Metaphysik, sagt er, wider die dogmatische Philosophie, legt den Begrif von einem Dinge an sich außer aller Erscheinung zum Grunde. Nun aber ist dieses **Ding an sich** in der That ein **Unding**; denn ein Unding ist ein Etwas (obiectum logicum) wovon man sonst gar kein Merkmal angeben kann. Soll die Metaphysik es doch durch die Merkmale bestimmen, um daraus seine Eigenschaften herzuleiten; so kann sie es nicht anders als durch eine bestimmte Art der Kombination von transzendentalen, sich auf ein reelles Objekt überhaupt beziehenden Merkmalen bewerkstelligen: wodurch kann sie aber zeigen, daß diese Kombination reel, d. h. nicht nur keinen Widerspruch enthält, sondern auch einem reellen (nicht bloß logischen) Objekte zukommen kann, oder muß? Die Seele, sagen die Methaphysiker, ist, als **Ding an sich**, eine Vorstellungskraft, d. h. eine Substanz die als Ursache von Vorstellungen gedacht wird. Was verstehn sie aber unter Substanz?

stanz? was unter Ursache? Wenn wir auf den reellen Gebrauch dieser Begriffe sehen, so finden wir, daß Substanz etwas beharrliches (in der Zeit) in Beziehung auf etwas Wechselndes bedeutet; und Ursache ein Etwas, das als Bedingung von dem Daseyn eines andern Etwas gedacht wird. Die Seele, als **Ding an sich** wird nicht in der Zeit vorgestellt, indem, wie die **kritische Philosophie** gezeiget hat, die Zeit bloß eine Form der Anschauung, nicht aber der Dinge an sich ist; folglich ist der Begriff des Beharrlichen oder der Substanz auf die Seele, so wenig wie auf irgend ein Ding an sich, anwendbar. Sollen wir ferner etwas als Bedingung von etwas Anderem erkennen, so müssen wir nicht nur diese beide **Etwas** an sich durch Merkmale, sondern auch das erste **Etwas** noch durch andre Merkmale (durch das **Vorhergehn in der Zeit** nach einer Regel) als **Bedingung** vom Daseyn des andern, erkennen; und da diese Bedingung nicht anders als durch das Vorhergehn in der Zeit nach einer Regel **erkannt** wird; so kann abermals die Seele, die nicht in der Zeit ist, nicht als Ursache von den Vorstellungen erkannt werden. Der Begrif von Seele, als Ding an sich, ist also eine bloße **Kombination zweier transzendentalen Begriffe**, die zwar keinen **Widerspruch** enthält, deren **objective Realität** aber immer in Zweifel gezogen werden kann, und so ist es auch mit allen übrigen Objekten der Methaphysik beschaffen.

Ich habe also so wenig von mir selbst, als **Ding an sich**, als von sonst irgend einem Dinge einen objektiven Begrif. Von den Anschauungen habe ich zwar eine **bestimmte**, auf reelle **Objekte** sich beziehende Erkenntniß. Ob auch eine **absolut** (nicht bloß **hypothetisch**) **nothwendige** und **allgemeingültige**? ist eine andre Frage.

Wider die kritische Philosophie. Die Hauptfrage der

kritischen Philosophie: **Wie sind synthetische Sätze a priori möglich?** sezt **voraus**, daß wir im Besitze synthetischer Sätze a priori (die absolute Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit enthalten) sind, und die Frage ist nur, wie sind sie möglich? d. h. aus welchem, an sich (in Beziehung auf ein reelles Objekt überhaupt) nothwendigen und allgemein gültigen Princip läßt ihre Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit sich herleiten? Die **kritische Philosophie** beantwortet diese Frage dadurch, daß sie die Möglichkeit eines reellen (durch **Merkmale erkennbaren**) **Objekts überhaupt**, als Princip aller synthetischen Sätze festsezt. Das Princip aller synthetischen Sätze der **Mathematik**, ist die **Möglichkeit einer Konstrukzion** a priori. Das Princip aller synthetischen Sätze der **Naturwissenschaft** ist die Möglichkeit der **Erfahrung** überhaupt. Die synthetischen Sätze der **Mathematik**, werden bloß darum für nothwendig und allgemeingültig erkannt, weil ohne sie keine Konstrukzion a priori, folglich keine Objekte und keine sich auf Objekte beziehende Erkenntniß a priori statt finden könnten. Die synthetische Sätze der **Naturwissenschaft** sind darum nothwendig und allgemeingültig, weil ohne sie keine **Erfahrung** d. h. **den Naturgesezen zu subsumirende Wahrnehmung** möglich wäre.

Nun sagt mein **skeptischer Freund**: daß die **Mathematik** synthetische Sätze hat, ist außer allen Zweifel, und mich wundert wie man noch darüber streiten kann? Alle eigentliche Sätze der Mathematik (denn, daß z. B. eine Größe mit sich selbst gleich ist, oder daß zwei Größen die einer dritten gleich sind, auch unter einander gleich sind, und dergleichen analytische Sätze, sind nicht der Mathematik eigen, indem Gleichheit bei Größen nichts anders als **Einerleiheit** ist, folglich diese Sätze nichts mehr sagen,

als ein jedes Ding ist mit sich selbst einerley, zwey Dinge, die mit einem Dritten einerley sind u. s. w.) sogar alle **Begriffe** derselben sind nichts anders als synthetische Sätze. (Was ist zum Beispiel der Begrif eines Dreiekes anders, als dieses synthetische Urtheil: Raum kann in drei Linien eingeschlossen seyn?) Wodurch aber ist die **kritische Philosophie** im Stande zu beweisen, daß wir synthetische **Erfahrungssätze** haben? Wird sie, um dieses zu beweisen, **so genannte Erfahrungssätze anführen**, z. B. das **Feuer schmelzt das Wachs** u. d. g. so werde ich mit D. **Hume** sie für **keine Verstandsurtheile**, sondern bloß für **Produkte** der (durch Indukzion zu einem allgemeinen Gesez der Psychologie erhobenen) **Ideen-Association** erklären, die keine Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit mit sich führen, und also keine **Erfahrungssätze** in dem Sinne der kritischen Philosophie sind. Die **kritische Philosophie** kann also hier nichts mehr thun, als zeigen, daß zur **Möglichkeit** der Erfahrung überhaupt, in dem Sinne worin sie das Wort Erfahrung nimmt, allgemeine synthetische Grundsätze (z. B. Alles hat seine Ursachen u. d. g.) und hinwiederum zur Realität (Beziehung auf ein Objekt) dieser Grundsätze, Erfahrung als Factum vorausgesezt werden müsse. d. h. sie muß sich im beständigen Zirkel herumdrehen.

Die **kritische Philosophie** ist zwar im höchsten Grade systematisch d. h. unter sich zusammenhängend; aber sie hängt mit nichts Reellem zusammen. Ihre transzendentellen Begriffe und Grundsätze, Kategorien, Ideen, u. s. w. haben keine Realität. Sie beruft sich in Ansehung des Ursprungs dieser Formen des Denkens im Verstande, so wie in Ansehung ihrer Vollständigkeit und systematischen Ordnung, auf die allgemeine **Logik**. Aber diese muß sich wiederum in Ansehung der Realität dieser Formen (damit man sie

doch nicht in Verdacht habe, sie wisse selbst nicht, womit sie sich beschäftigt; auf die kritische transcendentale Philosophie berufen. Ich leugne, sagt mein Freund, daß diese im praktischen Gebrauch sonst so sehr nützliche Aussage: **Feuer verzehrt das Holz**, ein **Verstandsurtheil** (das Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit hätte,) ist; Mit Recht kann man nur behaupten: so lange man das Feuer in der Nähe vom Holze wahrgenommen habe, habe man es so **gefunden**; nicht aber, daß es so seyn **müsse**. Eben so wenig als es nothwendig ist, daß die Sonne im Morgen aufgehen muß, weil wir es immer so wahrgenommen haben. Daß der gemeine Mann dieser Aussage die Form eines nothwendigen und allgemeingültigen Urtheils giebt, beruht auf einen **Mangel an philosophischen Kenntnissen** und der Einsicht in dem Unterschied zwischen einen mit Recht sogenannten nothwendigen und allgemeingültigen Urtheil, und diesem aus einer Täuschung dafür gehaltnen.

Jenes entstehet nicht nach und nach in der Zeit, durch eine **subjektive Bedienung**, nämlich durch **wiederholte Wahrnehmung** der Objekte, wie z. B. dieses Urtheil: eine dreiseitige Figur hat drei Winkel, welches hier der Fall nicht ist. Ein **Kind**, ein **Wilder**, wird wahrhaftig beim ersten Anblick des Feuers und des Holzes dieses Urtheil nicht fällen: das Feuer verzehrt nothwendig das Holz, sondern erst nachdem dieses von ihm zu wiederholten malen wahrgenommen wird, werden diese Objekte (nach einen durch Induktion allgemein gemachten Gesetz) in seiner Einbildung so verknüpft, daß auf die Vorstellung des Feuers in seinem Gemüthe die Vorstellung des Verbrennens folgt. Frägt die kritische Philosophie: Wo liegt aber der Grund davon, warum wir diese Dinge bis jezt immer so wahrgenommen haben? so kann ich ihr diese Frage mit doppelten Zinsen zurückgeben. Und sie mag alsdenn ihre Kräfte probiren, dieses aus **transzendentalen Prinzipien** zu erklären. Es giebt also keine besondere Erfahrungssätze, die Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit enthalten. Es giebt also auch keine allgemeine Gesetze der Erfahrung a priori (z. B. Alles hat seine Ursache u. d. g.) indem die kritische Philosophie ihre **Realität** nicht darthun kann. Die **Logik** hat sich also von der Philosophie irre führen lassen, wenn sie unter ihre Arten der Urtheile, **hypothetische Urtheile** rechnet; Lieber Gott! **wie kann ihr die Philosophie geben, was sie selbst nicht hat?** Sagt man: „die Form der **hypothetischen** Urtheile ist an sich **möglich**, wenn auch ihre **Realität** (Beziehung auf ein Objekt) nicht bewiesen werden kann, folglich braucht die **Logik**, die bloß von Formen möglicher Urtheile handelt, sich hierum nicht erst auf die Philosophie zu berufen.„ so frage ich: sind denn bloß diese und keine andere Arten von Urtheilen möglich, warum schränkt sich die **Logik** bloß auf diese ein? vermuthlich wird man erwidern, „weil wir von keinen andern wissen.„ Freilich jede **Täuschung**, muß eine **Veranlassung** haben. Hätte die Einbildungskraft noch andre Wirkungsarten als die Ideen-Association, so würdet ihr gute Gelegenheit gehabt haben, noch andere **Kathegorien** und **Formen der Urtheile** nach Belieben zu schmieden. Da nun aber dieses alles am gehörigen Orte weit umständlicher behandelt worden ist, so mag dieses hier zur Darstellung des Geistes des ächten **Skeptizismus** hinlänglich seyn.

Uebersicht.

Ich habe mich bemühet, die von der Königlichen Academie aufgegebene Frage in ihrer völligen Stärke und ihren

ganzen Umfang darzustellen, und ihr, so viel meine Kräfte zureichen, Genüge zu leisten.

Im ersten Abschnitt habe ich 1) durch Beispiele aus den Erfindungen verschiedener Wissenschaften und vorzüglich der **Mathematik**, gezeigt, daß wir die mehresten und wichtigsten Erfindungen in Wissenschaften nicht so sehr der **Festsetzung neuer Prinzipien oder Berichtigung der alten**, sondern vielmehr der **Einsicht in dem Umfange der Anwendbarkeit** dieser Prinzipien und (welches damit nothwendig verknüpft ist) **Fassung derselben in ihrer höchsten Allgemeinheit**, zu verdanken haben. 2) Daß die **formelle Vollkommenheit** einer Wissenschaft von der Realität der Prinzipien und ihrer Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit abhängt. Das zweyte wird mir, wie ich hoffe, leicht zugegeben werden, weil Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit nicht den **Inhalt**, sondern die **Form** (Modalität) der Erkenntniß betrift. Daß aber **Realität der Prinzipien zur formellen Vollkommenheit** gehören soll, möchte vielleicht befremdend scheinen. Man bedenke aber, daß in der That die **Realität der Prinzipien** mit ihrer **formellen Vollkommenheit** aufs genaueste verknüpft ist. Diese bestehet in ihrer **Tauglichkeit zu Prinzipien überhaupt**, so daß es keine **höhere** Prinzipien giebt, woraus sie abgeleitet werden werden konnten. Dieses kann aber nur durch den höchsten Grad ihrer Realität bestimmt werden. Ein Prinzip ist nichts anders als eine allgemeine Erkenntniß, worauf eine jede unter ihr enthaltene besondere Erkenntniß zurück geführt werden muß, wenn sie gegründet seyn soll.

Je allgemeiner also ein Prinzip ist, desto tauglicher ist es auch zu einem Prinzip. Es wird aber um desto allgemeiner, um so viel es reeller ist, d. h. in mehreren Objekten Statt findet. **Newtons Weltsystem** kann hierinn zur Erläuterung dienen.

Im zweyten Abschnitt suchte ich 1) den Begriff von **Philosophie** überhaupt festzusetzen. Die Philosophie ist bei mir, diejenige **Wissenschaft, deren Gegenstand die Form einer jeden Wissenschaft überhaupt ist.** Ich theile ferner die **Philosophie**, so wie die **Mathematik**, in eine **reine** (worinn das **Denkvermögen sich selbst**, oder seine **Formen in Beziehung auf ein Objekt überhaupt** zum Gegenstand hat) **angewandte** (die ein gegebenes Objekt, aber bloß unter **formellen Bestimmungen** der reinen Philosophie gedacht, zum Gegenstand hat) und **praktische** Philosophie (die das Objekt, so wie es in der Natur anzutreffen ist, betrachtet, und dasselbe nach **praktischen Prinzipien** der Induktion, Analogie, Wahrscheinlichkeit, u. d. gl. bestimmt. Die Vernachlässigung dieser Unterscheidung hat in der **Mathematik** eine Verwechselung einer **Konstrukzion** *a priori* mit einer **empyrischen** und in der Philosophie, eine Verwechselung desjenigen, was **nicht praktikabel**, mit dem was auf keine Weise **anwendbar**, folglich ohne alle **Realität** ist, zur Folge.

Im dritten Abschnitt zeigte ich, daß die **reine** Philosophie schwerlich einen **Zuwachs** mehr erhalten kann, indem die **Logik** schon seit **Aristoteles** (unbeträchtliche Abänderungen abgerechnet) und die **Transzendentalphilosophie** durch **Kant**, meiner Meinung nach, vollendet ist. Dahingegen die **angewendte** und **praktische** Philosophie allerdings erweitert und vervollkommnet werden können. **Erweitert** durch den Weg der **Indukzion**, **vervollkommnet** durch **Subsumtion** unter Prinzipien der reinen Philosophie. Ich zeigte auch, warum sie durch dieses letztere Mittel nicht über eine gewisse Gränze erweitert werden kann, weshalb die **Mathematik** einen beträchtlichen Vorzug vor ihr hat.

Endlich zeigte ich auch die Natur der **Fikzionen**, die als **Mittel zur Erfindung** in der **Mathematik** von großer Wichtigkeit sind, und in der **Philosophie** es seyn können.

Im vierten Abschnitt suchte ich die Leibnizische Philosophie, nach der Art, wie ich sie gefaßt habe, darzustellen, und zeigte eine **Methode** an, sich dieselbe so zu denken, daß sie den Einwürfen der **Kritik der Vernunft** ausweichen könne, dadurch nämlich: daß man **Substanzen, Kräfte,** u. s. w. wovon Leibniz als **von Dingen an sich** spricht, bloß als **nützliche Fikzionen** betrachtet, und daß Leibniz sehr weislich gethan hat, daß er den einmal (freilich aus einer **dialektischen Täuschung**) angenommenen modum loquendi (weil es in Ansehung der Folgen nichts ändert) beibehielt.

Im fünften Abschnitt zeigte ich die Aehnlichkeit zwischen Leibnizens und der ältesten Philosophen Denkungsart, und daß die größte Aehnlichkeit zwischen **Leibniz** und **Plato** unter den Alten, und zwischen Leibniz und **Spinoza** unter den Neuern anzutreffen ist. Nur daß **Leibniz** dieser Philosophie die höchste systematische **Form** und die größte ihr mögliche **Vollkommenheit** gegeben hat. Und dieses war der erste Gewinn der Philosophie seit **Leibniz**. Der zweyte bestehet in der **Anwendung**, die seine Nachfolger von seinen Prinzipien machten, wodurch **Moral, Naturrecht, Aesthetik** u. s. w. zu **vollkommen systematischen Wissenschaften** erhoben worden sind. Ferner hat die Leibnizische Philosophie eine neue und sehr wichtige Art zu philosophiren veranlaßt, nemlich die von **Kant** erfundene **kritische Philosophie** und mit unter auch die **skeptische Philosophie**, die schon **D. Hume** rege gemacht hat, die aber immer, und noch bis jetzt, selbst von **kritischen Philosophen** mißverstanden worden ist. Ich zeige, worinn sowohl diese als die **kritische Philosophie** bestehet, wo sie mit einander Hand in Hand gehen, wo sie sich trennen, und warum? Alle diese Arten zu philosophiren, haben einen guten Grund, keine derselben läßt sich mit einem bloßen non liquet abweisen, nur müssen die Grenzen ihres Gebrauchs nicht überschritten werden.

Die Leibnizische Philosophie hat dadurch, daß man gewisse **nothwendige Täuschungen** als **Realitäten** (weil es in Ansehung der Folgen gleich viel ist) betrachtet, den Vorzug der **Popularität**.

Die kritische hat den Vorzug in Ansehung der **Realität** der Prinzipien, **Strenge** der Beweise und der höchsten systematischen **Ordnung**.

Die **skeptische** endlich, wie ich sie vorgestellt, hat diesen Vorzug, daß sie **nach Art der alten Akademiker**, alle Arten zu philosophiren prüft, einer jeden Gerechtigkeit wiederfahren läßt, aber keiner derselben besonders anhängt. Sie ist **im praktischen dogmatisch**, ja sie ahndet sogar die Wahrheit auf die Seite der dogmatischen Philosophie, obschon diese, wie die Lage der Sachen nun ist, die Bestürmung der kritischen Philosophie (die aus der Natur des Erkenntnißvermögens selbst ihre Waffen holt und keinesweges nach Willkühr schmiedet) kaum mehr aushalten kann, so daß man ihr mit dem Horaz zurufen kann: O! Navis &c. Die **skeptische Philosophie** nimmt übrigens, wie billig, die Parthey der **kritischen** (wegen ihrer **inneren Vollkommenheit**) gegen die **dogmatistische**. Sie nimmt auch die Parthey der **empyrischen Philosophie** (versteht sich nach **Bakons** Art) wegen ihrer ungemeinen Fruchtbarkeit, gegen die **razionelle**. Sie ängstigt aber selbst die **kritische Philosophie** mit der unbeantwortlichen Frage quid facti? deren Bedeutung ich im vorhergehenden schon entwickelt habe, und

macht ihr dadurch einen jeden Fußbreit Boden in dieser Welt, worinn wir einmal sind, streitig.

Die kritische und skeptische Philosophie stehen ohngefähr in eben dem Verhältniß, wie der Mensch und die Schlange nach dem Sündenfall, wo es heißt: Er (der Mensch) wird dich treten aufs Haupt; (das heißt, der kritische Philosoph wird immer den skeptischen mit der, zu einer wissenschaftlichen Erkenntniß erforderlichen Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Prinzipien beunruhigen); du aber (Schlange) wirst ihn an der Ferse beissen (das heißt: der Skeptiker wird immer den kritischen Philosophen damit necken, daß seine nothwendige und allgemeingültige Prinzipien keinen Gebrauch haben).

Quid facti?

Ueber die

Aesthetik.

Die Aesthetik ist die Wissenschaft, die die **Empfindung** oder **Beurtheilung** (ich lasse es für jetzt unentschieden) des **Schönen** in den Objekten zum Gegenstande hat.

Empfindung begreift in sich zweierley. Erstlich eine klare Vorstellung von der Beschaffenheit des Objekts an sich. Zweytens die Wohlgefallen erregende **Wirkung** des Objekts, durch seine Beschaffenheit auf den innern Zustand des Subjets.

Die Empfindung des Schönen in der zweyten Bedeutung, kann wiederum entweder als eine unmittelbare Folge der Empfindung in der ersten Bedeutung betrachtet werden; eben so wie das Wohlschmeckende oder Wohlriechende u. d. g. oder als eine unmittelbare Folge der Beurtheilung von der Uebereinstimmung des Objekts mit einem Begriffe, Regel oder Zweck. Oder endlich als gar keine unmittelbare Empfindung, sondern bloß als Folge subjektiver Bedingungen nach allgemeinen Gesetzen der Ideenassociation. So erreget alles dasjenige in einem gewissen Subjekt Wohlgefallen, was in seiner Vorstellung zufälliger Weise nach den allgemeinen Gesetzen der Ideenassociation mit einer angenehmen Empfindung verknüpft ist.

Ist das Schöne eine unmittelbare subjektive Empfindung, so ist offenbar, daß es keine Aesthetik als Wissenschaft geben kann, weil unter dieser Voraussetzung die besondern Fälle sich nicht aus allgemeinen Grundsätzen, auf eine allgemeingültige Art bestimmen lassen; und so ist es auch, wenn die Empfindung des Schönen Folge einer besondern Associationsart seyn sollte.

Nimmt man hingegen an, daß die Empfindung des Schönen Folge der Beurtheilung des Objekts in Ansehung seiner Uebereinstimmung mit einem Begriffe u. s. w. ist, so kann, dieses zum Grunde gelegt, Aesthetik als Wissenschaft gedacht werden.

Diese Wissenschaft muß aber erstlich das Factum selbst darthun, daß nemlich mit der Beurtheilung des Objektes in Ansehung seiner Uebereinstimmung mit einem Begriff u. s. w. überhaupt, die angenehme Empfindung des Schönen verknüpft ist. Kann dieses, wie ich bald zeigen werde, nicht dargethan werden, so kann die Aesthetik nicht anders als problematisch behandelt werden.

Daß aber dieser Satz nicht dargethan werden kann, ist offenbar. Denn um dieses möglich zu machen, müßte man Fälle aufweisen können, wo diese angenehme Empfindung entstehet, ohne daß unmittelbare Empfindung oder Ideenassociation darauf den mindesten Einfluß hätte. Dieses ist aber unmöglich, indem dieses Argumentum ad ignorantiam daß man in diesen Fällen die angenehme Empfindung nicht aus diesen Prinzipien erklären kann, keinen Beweis abgiebt, daß sie sich daraus nicht erklären lassen.

Es bleibt also nichts übrig, als diese Wissenschaft problematisch zu behandeln.

Ich werde daher in gegenwärtiger Abhandlung über die Aesthetik, fürs Erste diesen Satz, daß nemlich die angenehme Empfindung des Schönen eine unmittelbare Folge der Beurtheilung eines Objekts in Ansehung seiner Uebereinstimmung mit einem Begrif, Regel oder Zweck ist, problematisch zum Grunde legen. Hernach werde ich die verschiedenen Arten der Uebereinstimmung sowohl als der Begriffe zu bestimmen, und daraus die besondern Arten des Schönen herzuleiten suchen, werde auch die Meinungen Anderer über diese Materie mit der meinigen vergleichen, und die Gründe für oder wider jede Theorie ohne alle Partheylichkeit, nach Art der ächten Skeptiker vorzutragen mich bemühen.

Der größte Analyst unter den neuern Philosophen, **Baumgarten** (Metaphysik, Erfahrungspsychologie Kap. 1. Abschn. 9 § 451. 452) sagt: „Ich stelle mir die Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten der Dinge vor, d. i. ich beurtheile: folglich habe ich ein **Vermögen zu beurtheilen.**"

Ich muß hier gleich anmerken, daß diese Baumgartensche Erklärung des Beurtheilungsvermögens keine andre, als die folgende ist. Das Beurtheilungsvermögen ist das **Vermögen, Objekte ihren Begriffen zu subsumiren.**

Jedes Objekt ist vollkommen, in so fern es seinem Begriff entspricht, indem sein Mannigfaltiges in der Einheit des Begriffs übereinstimmt. Folglich ist das Vermögen, sich die Vollkommenheit und Unvollkommenheit der Dinge vorzustellen, nichts anders, als das Vermögen besondre Gegenstände unter allgemeinen Begriffen zu subsumiren oder nicht zu subsumiren, d. h. die Nothwendigkeit oder Unmöglichkeit dieser Subsumtion einzusehn.

Ferner heißt es: „Das Gesetz des Beurtheilungvermögens ist: Wenn das Mannigfaltige einer Sache entweder als zusammenstimmend oder als nicht zusammenstimmend erkannt wird, so wird ihre Vollkommenheit oder Unvollkommenheit erkannt. Die Fertigkeit sinnlich (undeutlich) zu beurtheilen, ist der **Geschmack** in der weitern Bedeutung." — Dieser Erklärung zufolge besteht der **Geschmack** in einer **Fertigkeit, die Objekte in Ansehung ihrer Vollkommenheit, d. h. ihrer Uebereinstimmung mit Begriffen, zu beurtheilen.**

Dieses Beurtheilungsvermögen ist allen Menschen gemein; und nur in der Fertigkeit können sie von einander unterschieden sein. *)

Voll-

*) Ein neuerer Schriftsteller drückt sich hierüber folgendermaßen aus: „Denjenigen, der die Fähigkeit, das wahre Schöne und Häßliche in den Gegenständen zu erkennen und zu entdecken, in einem vorzüglichen Grade besitzt, nennt man einen Mann von Geschmack.„ Und in einer Note dazu sagt er: Diese Bedeutung des Begriffs Geschmack, welche der Sprachgebrauch an die Hand giebt, däuchte mir dessen Wesen weit entsprechender, als die Erklärung Hugo Blair's, nach welcher der Geschmack in der Fähigkeit von den Schönheiten der Natur und der Kunst angenehm gerührt zu werden, besteht. In diesem Sinne wäre er nur etwas Leidendes u. s. w. — Ich glaube aber zeigen zu können, daß Hugo Blair's Erklärung des Geschmacks richtiger, als die seinige ist. Erstlich ist das Beurtheilungsvermögen, gleich einem jeden höhern Erkenntnißvermögen überhaupt, eine untheilbare Einheit; sie hat so wenig eine intensive, als eine extensive Größe. Die Unterscheidung der Grade ist nicht Folge verschiedner Einschränkung dieses Vermögens an sich, sondern der verschiedenen Wirkungen, der so genannten niedern Erkenntnißvermögen (Sinne und Einbildungskraft) die mehr oder weniger Gegenstände, zur Beurtheilung darbieten, mehr oder weniger Seiten ebendesselben Gegenstandes zeigen, u. dgl. Zeigt jemanden einen Gegenstand von eben der Seite, wie ihr selbst ihn ansehet; legt ihm alle zur Beurtheilung erforderliche Data vor, die euch selbst bekannt sind, und seht alsdann, ob er nicht diesen Gegenstand mit euch gleich richtig beurtheilen wird

Es ist also (die populären Philosophen, denen alles, was nicht gemein faßlich, parador ist, mögen sagen, was sie

Vollkommenheit kann auf dreyerley Art erklärt werden. 1) Uebereinstimmung zu einem Zweck. 2) Uebereinstim-

wollen) unphilosophisch in allem Ernste zu behaupten: Kajus hat mehr Vernunft, Verstand und Beurtheilungsvermögen, als Titius. Jener kann allerdings solche versteckte Widersprüche entdecken, die dieser nicht kann. Aber warum? Nicht, weil jener eine größere Fähigkeit, nach dem Satze der Identität und des Widerspruchs zu urtheilen hat, als dieser, sondern weil die Einbildungskraft jenem eine größere Reihe nach diesen Sätzen verknüpfter Begriffe und Urtheile darbietet, als diesem, und so ist es mit allen übrigen Vermögen, deren Wirkung eine untheilbare Einheit ist, beschaffen. Der gedachte Verfasser drückt sich also unrichtig aus: „Denjenigen, der die Fähigkeit u. s. w. in einem vorzüglichen Grade besitzt, nennt man einen Mann von Geschmack„ Er sollte hierin Baumgarten folgen und sagen: Denjenigen der die Fertigkeit u. s. w., welche sich nicht auf das Beurtheilungsvermögen an sich beziehet, indem dieses eine ursprüngliche Fähigkeit, nicht aber eine durch eine oft wiederholte Wirkung mit der Zeit erlangte Fertigkeit ist. Man beurtheilt zum erstenmal (wenn die zur Beurtheilung erforderlichen Data dem Gemüthe gegenwärtig sind) so gut als zum leztenmale; sondern diese Fertigkeit bezieht sich auf die zur Beurtheilung erforderliche Beschaffenheit der andern Erkenntnißvermögen, die allerdings erst durch oft wiederholte Wirkung erworben werden.

Hugo Blair hat allerdings Recht zu sagen: Fähigkeit, weil er nicht den Mann von Geschmack (der den Geschmack in einem vorzüglichen Grade besitzt) sondern den Geschmack überhaupt, der allerdings in der Fähigkeit u. s. w. besteht, definiren will. Nicht so aber dieser Verfasser.

mung in einer Regel. 3) Uebereinstimmung in einem Begriff. Eine Uhr ist vollkommen, wenn ihre Theile so eingerichtet und so mit einander verbunden sind, daß dadurch der Zweck (Messung der Zeit) erreicht wird. Ziegelsteine, die entweder quadratenförmig oder pyramidenförmig auf einander gelegt sind, stimmen überein in einer Regel (entweder ein Ziegel deckt den andern, oder ein Ziegel deckt die Hälfte zweyer andern) indem zwischen jeden zweyen auf einander ge-

Zweitens ist es eben so unrichtig zu sagen: das wahre Schöne, als gäbe es ein falsches Schöne: Das Schöne ist entweder ein wahres, oder gar kein Schönes. Wenn jemand etwas, das bloß unmittelbar angenehm oder mittelbar nützlich ist, für schön hält, so hält er nicht ein falsches Schöne für ein wahres, sondern er hält etwas, das gar nicht schön, sondern eine andre Art der angenehmen Empfindungen ist, für schön. Dieser Ausdruck ist nicht einmal von einer Erkenntniß richtig, wenn dadurch nicht das Verhältniß des Formellen zum Reellen, sondern das Reelle in der Erkenntniß selbst angedeutet wird. Eine zweilinigte Figur ist keine falsche, sondern gar keine reelle Erkenntniß; weil sie nicht konstruirt werden kann. Wenn man also sagt: eine zweilinigte Figur ist ein falscher Begriff, so ist die Bedeutung davon diese: diese Form, obschon sie an sich (indem sie keinen Wiederspruch enthält) richtig ist, ist dennoch in Beziehung aufs Objekt falsch. Was nicht nach den Principien des Geschmacks beurtheilt wird, verräth in sofern nicht einen falschen, sondern gar keinen Geschmack. Die Einwendung gegen Hrn. Blair, daß nehmlich seiner Erklärung zufolge, der Geschmack etwas blos Leidendes ist, ist von keinem Belang, indem dieser Verfasser nicht von dem objektiven Princip, sondern von dem bloßen Gefühl des Schönen spricht, das allerdings etwas leidendes ist.

legten Schichten eben diese Regel wahrgenommen wird. In Ansehung der äussern Quadrat- oder Pyramidenfigur des ganzen Haufens stimmen sie überein in einem Begriff.

Wenn man also Schönheit durch sinnliche Vollkommenheit erklärt, so muß hier nicht (wie es von manchem Wolfianer geschehen ist) Vollkommenheit durch Uebereinstimmung zu einem Zweck (wo nicht der Zweck bloß idealisch genommen wird) erklärt werden. Denn erstlich: wird dadurch Schönheit mit Nützlichkeit leicht verwechselt, indem ein reeller Zweck etwas Gutes und die Uebereinstimmung des Mannichfaltigen zu diesem Zweck etwas Nützliches ist. Zweitens ist diese Erklärung zu eng, indem Harmonie und Symmetrie, welche doch die Hauptmomente der Schönheit sind, davon ausgeschlossen werden müssen; dadurch daß die Töne eines musikalischen Stückes in einem leicht zu übersehenden Verhältnisse auf einander folgen, oder daß die Fenster eines Gebäudes, die in einer Reihe sind, einander gleich sind, und ihre Länge zu ihrer Breite sich wie zwey zu eins verhält, wird kein objektiver Zweck erreicht. Es ist hier bloß Uebereinstimmung in einer leicht zu übersehenden Regel.

In der Natur sind freylich diese drey Arten von Vollkommenheit in jedem Gegenstand unzertrennlich anzutreffen, indem alles in einem jeden Gegenstand der Natur, sowohl in einem Begriffe (dem Wesen) als in denselben Regeln (den Naturgesetzen) wie auch zu denselben Zwecken übereinstimmt. Da aber diese Vollkommenheit mehrentheils nicht nur sinnlich, sondern von einem endlichen Erkenntnißvermögen überhaupt gar nicht erkannt wird, so kann nicht ein jeder Gegenstand der Natur schön sein.

Nach der bisherigen verwirrten Behandlung der schönen Wissenschaften, da man das eigentliche Schöne von den andern Arten des Gefallens, nicht gehörig unterschieden

hat, könnte man füglich alle diese drey Erklärungen der Vollkommenheit *) in einer Aesthetik gebrauchen. Diejenige

Schönheit, die auf **Nachahmung der Natur** beruht, ist Uebereinstimmung des Mannigfaltigen **in einem Begriffe** (des nachzuahmenden Dinges). Die auf **Harmonie und Symmetrie** beruht, ist Uebereinstimmung in einer Regel. Diejenige endlich, die auf **Erregung der Empfindung und Leidenschaften** beruht, ist Uebereinstimmung zu einem Zwecke. Ich werde aber in der Folge zeigen, daß **Nachahmung der Natur** so wenig, als **Erregung der Leidenschaften** zum eigentlichen Schönen gehören; ich kann daher Vollkommenheit als **Grund der Schönheit**, nur durch Uebereinstimmung in einer Regel erklären.

*) Sulzer nimmt den Begriff von Vollkommenheit in einer zu eingeschränkten Bedeutung, nemlich bloß in der lezten dieser Bedeutungen, die ich angegeben habe: Uebereinstimmung des Mannichfaltigen eines Gegenstandes zu einem Zwecke; daher entstanden die Schwierigkeiten gegen die Erklärung. „Schönheit ist sinnliche Vollkommenheit.“ Einige Philosophen, sagt er, haben gelehrt, die Schönheit sey nichts anders, als Vollkommenheit, in so ferne sie nicht deutlich eingesehen, sondern nur klar, aber völlig verwickelt gefühlt werde. Es giebt, wie wir hernach sehen werden, eine Schönheit, die diesen Charakter hat; aber nicht alles Schöne ist von dieser Art. Die Vollkommenheit einer Sache läßt sich weder deutlich erkennen, noch undeutlich fühlen, wenn man nicht entweder bestimmt weiß, oder doch mit einiger Klarheit fühlt, was die Sache seyn soll. Dies ist aus dem Begriffe der Vollkommenheit klar. Nun giebt es unzähliche Dinge, die wir schön nennen; ob wir gleich nicht den geringsten Begriff von ihrer Bestimmung haben, und weder erkennen noch fühlen, was sie eigentlich seyn sollen. Doch könnte man sagen, das Schöne sey die Vollkommenheit der äußern Form oder Gestalt. Ob wir nun gleich die besondern Gestalten, als der Thiere und Pflanzen, nicht nach jeder eignen Vollkommenheit beurtheilen können, da wir das besondre Ideal, was jede seyn soll, nicht besitzen, so wissen wir doch überhaupt, daß die mannichfaltigen Theile in ein wohlgeordnetes Ganze sollten vereinigt werden und in sofern haben wir einen allgemeinen Begriff von der Vollkommenheit der Form.“

Gesezt, daß die Schwierigkeit die dieser Weltweise gegen die Baumgartensche Erklärung der Schönheit macht, ihre Richtigkeit hätte, wie will er diese Schwierigkeit heben? Ist die Wahrnehmung der Uebereinstimmung der Theile zu einem Ganzen überhaupt, ohne zu wissen, zu welchem Ganzen, zur Schönheit hinlänglich, so müßte ein jeder Gegenstand der Natur gleich schön seyn; warum sind also einige Gegenstände der Natur schön, andre aber nicht? Die Uebereinstimmung der Theile zu einem Ganzen überhaupt, ist also zur Schönheit nicht hinlänglich; weil der Begriff des Ganzen nicht vor der Uebereinstimmung der Theile, sondern erst durch dieselbe gedacht wird. Folglich wäre diese Schwierigkeit, wenn sie gegründet wäre, unauflöslich. Hätte aber Sulzer die Erklärung der Vollkommenheit in der hier entwickelten weitern Bedeutung genommen, so wäre diese Schwierigkeit von selbst weggefallen, weil dieser zufolge die Uebereinstimmung in einem Begriffe oder einer Regel, ohne Vorstellung des Zwecks zur Vollkommenheit und folglich zur Schönheit (als sinnliche Vollkommenheit) hinlänglich ist. Eine Blume ist schön wegen der Symmetrie ihrer Blätter, d. h. der Uebereinstimmung ihres Baues nach einer Regel, ohne auf den Zweck dieser Uebereinstimmung (der uns gänzlich unbekannt ist) Rüksicht zu nehmen, u. dgl.

Der richtige Geschmack besteht nach mir in einer durch Reflexion erworbenen Fertigkeit, alle Arten des Gefallens, die nicht unter dem Begriff der Schönheit gehören, zu erkennen, und von der Schönheit zu unterscheiden. Das Gefallen an dem Schönen, vom dem Gefallen an einer angenehmen Empfindung zu unterscheiden, ist sehr leicht. Dahingegen dasselbe vom Nüzlichen zu unterscheiden, schon viel schwerer, und am schwersten ist dasselbe von der Wirkung der Association zu unterscheiden.

Der feine Geschmack besteht in der Fertigkeit, den feinsten Unterschied zwischen einer Art des Gefallens die nicht zur Schönheit gehört, und der Schönheit zu entdecken.

Das Vermögen, die Schönheit zu beurtheilen, besitzt jeder Mensch, nur daß Erziehung, Gewohnheit und Täuschung der Einbildungskraft, demselben zuweilen eine verkehrte Richtung geben. Diese muß also durch eine, durch Reflexion erlangte, Fertigkeit wieder weggeschaft werden und alsdann wird der natürliche Geschmack ungehindert wirken. *)

*) Einige Gelehrten suchen die Verschiedenheit der Geschmacksurtheile aus der Verschiedenheit des Haltungsgefühls oder des Gefühls einer richtigen, zweckmäßigen Proportion, unter den mannichfaltigen, zugleich wirkenden Seelenkräften, unter den Menschen herzuleiten; sie rathen daher den Erziehern an, daß sie auf Berichtigung dieses Haltungsgefühls ihrer Zöglinge arbeiten sollen. Wohlgerathen! Nur Schade daß diese Verfasser nicht gezeigt haben, wie die Erzieher es damit anfangen sollen? und daß sie nicht den Maßstab dieses richtigen Haltungsgefühls angegeben haben. Ueberhaupt merkt man bey diesen Autoren eine Verwechselung des Formellen allgemeingültigen mit dem Materiellen bloß subjektiven. Die Verschiedenheit in Ansehung des Leztern, hängt allerdings von der Verschiedenheit des Haltungsgefühls ab, die durch kein Mittel in der Welt gehoben werden kann. Das Haltungsgefühl eines jeden Menschen ist der Maaßstab seiner Empfindung, und er hat nicht nöthig, sich hierin nach irgend einem Andern zu richten. Nicht so in Ansehung des erstern. Das Formelle ist für jedes Subjekt dieser Art allgemeingültig. Wie können also diese Verfasser die doch keine Skeptiker seyn wollen und die Realität objektiver allgemeingültiger Urtheile der Erkenntniß sowohl als des Geschmacks zugeben, sagen, daß die Uneinigkeit unter den Menschen in diesen beiden Fällen, aus der Verschiedenheit des Haltungsgefühls (in Anwendung der dazu erforderlichen Kräfte) herrührt, und daß unter diesen Erkenntnißarten immer die Eine (welche?) die richtige seyn kann, nach der die übrigen gestimmt werden müssen, wenn sie in Ansehung des Resultats übereinkommen sollen. Ein herrliches Mittel allen gelehrten Streitigkeiten auf einmal ein Ende zu machen, und wenn unser Gegner unsre Meinung nicht annehmen will, und sich so gut wie wir, hierin auf seine Haltungsgefühl beruft, den Streit mit einer Antwort des Nikomachus zu endigen: „Nimm meinen Verstand, und die Sache wird dir sonnenklar erscheinen.“ Aber dieses heißt entweder gar nichts sagen, indem nicht nur der Gegner eben dasselbe zu sagen berechtigt ist, sondern er kann ihn auch entgegen setzen: Mein lieber Nikomachus! „wenn du deine Behauptung nicht allgemeingültig machen kannst, und ich mit deinen Augen nicht besser als mit den meinigen sehen kann, so bleibe lieber ein jeder bey den seinigen und der Knoten noch immer unaufgelößt, oder (wenn der Hr. Nikomachus sich hierin, wies gemeiniglich zu geschehen pflegt, auf seine Autorität und den Beyfall des Pu-

Fragt mich jemand: wodurch kann ich einen guten Geschmack erlangen? so werde ich ihm keine positive Regeln

des guten Geschmacks geben, sondern umgekehrt: ich werde ihn auf alle Arten des Gefallens, die nicht zum Geschmack

blikums beruft) der Knoten zerhauen, anstatt ihn aufzulösen!

Was mich anbetrift, so halte ich dafür, daß das Formelle in unserer Erkenntniß allgemeingültig ist; daher diejenigen Wissenschaften, die das Formelle selbst zum Gegenstande haben, wie die Logik und Metaphysik (in kritischer Bedeutung) keine Streitigkeiten zulassen. Der Skepticismus betrift nicht das Formelle an sich, sondern seinen Gebrauch. Die Streitigkeiten in der Philosophie rühren daher, weil jede der streitenden Parteien sich (durch Zusetzung und Weglassung einiger Merkmale) einen andern Gegenstand denkt; die sich einander widersprechende Urtheile des Geschmacks, sind entweder beyde unreine, bloß subjektive Urtheile, oder das eine ist ein reines Geschmacksurtheil, das andre aber nicht. Das Mittel dergleichen Streitigkeiten zu endigen, ist daher nicht, mit dem Nikomachus über seinen Gegner unwillig zu werden, und ihm fremde Augen aufdringen zu wollen; sondern den Streitpunkt genau zu bestimmen; und sollte er noch nicht zum Eingeständniß der Wahrheit gebracht werden, den subjektiven Grund seines Urtheils, seiner Entstehungsart nach, zu entwickeln. Die Philosophen haben also diese ewigen Streitigkeiten bloß ihrer Unfähigkeit oder Faulheit (in Ansehung dieser Entwickelung) beyzumessen.

Diese Schriftsteller haben diese Art Schönheit, die in der Uebereinstimmung in einer Regel besteht, ohne Beziehung auf einen Zweck gänzlich übergangen: sonst hätten sie nicht den Begriff von Haltung zu einen allgemeinen Moment der Schönheit gemacht, indem Haltung bloß in Beziehung mit einem Zweck statt finden kann; und die Einwendung

gehören, und doch dafür gehalten werden, aufmerksam machen, z. B. gewisse Moden, die eine schiefe Richtung der

gegen Sulzer, der diesen Begriff als ein Moment in der Verhältnißbestimmung der Schönheit nicht mit anführt, müßte auch gänzlich wegfallen. Dieser sagt (Theorie der Empfindungen.) „Die Grade der Schönheit zweyer Gegenstände werden in zusammengesetztem Verhältnisse der Einheit und Mannichfaltigkeit seyn, welche in jedem dieser Gegenstände herrschen. Beyde Eigenschaften müssen zusammen kommen, um die Schönheit einer Sache auszumachen; aber sie kommen nicht in gleichem Grade zusammen. Mir scheint die Mannichfaltigkeit mehr zur Schönheit beyzutragen, als die Einheit." Nun glaubt der von mir angeführte Verfasser aus dieser Erscheinung eine Bestätigung seiner Lieblingsidee von der Haltung, als Hauptmoment zur Schönheit zu finden, indem, seiner Meinung nach, die von Sulzer unerklärte Erscheinung (daß das Mannichfaltige mehr, als die Einheit zur Schönheit beyträgt) sich dadurch erklären läßt.

Ich hingegen behaupte, daß erstlich Sulzer Recht hat, den Begriff von Haltung nicht als ein Moment in der Verhältnißbestimmung der Schönheit mit anzuführen, weil dieser Begriff nicht bey einer jeden Art Schönheit (klar wahrgenommene Uebereinstimmung des Mannichfaltigen zu einer Einheit überhaupt) sondern nur bey einer Art derselben (Uebereinstimmung zur Einheit eines Zwecks) statt findet. Sulzer, der von Schönheit überhaupt spricht, konnte also bey ihrer Verhältnißbestimmung bloß auf dasjenige Rücksicht nehmen, was in jeder Schönheit überhaupt, anzutreffen ist. (Mannichfaltiges, Einheit.)

Die von Sulzer angeführte Erscheinung, daß nehmlich das Mannichfaltige zur Schönheit mehr als die Einheit beyträgt, läßt sich auch meiner Meinung nach, ohne auf Haltung Rücksicht zu nehmen, auf folgende Art erklären.

Einbildungskraft zum Grunde haben und einen gothischen, nach unschicklichen Zierrathen haschenden Geschmack verrathen u. dgl. und alsdann wird der gute Geschmack von selbst kommen. *)

Die Wahrnehmung der Uebereinstimmung des Mannichfaltigen zu einer Einheit, erfordert bloß eine einzige Operation des Gemüths, das Mannichfaltige mag übrigens viel oder wenig seyn, wenn es nur auf einmal gefaßt werden kann. Hingegen die Wahrnehmung der Uebereinstimmung des Mannichfaltigen zu mehrern Einheiten erfordert so viele besondre Operationen, als es Einheiten giebt. Die geschwinde Folge dieser Operationen auf einander, macht freilich, daß diese verschiednen Wahrnehmungen gleichsam in eine einzige zusammenfließen; daher der vermehrte Grad des Vergnügens bey Vervielfältigung der Einheit; jemehr aber Einheiten da sind, um desto schwerer hält es mit ihrem Zusammenfließen. Mit jeder hinzukommenden Einheit (wozu die Uebereinstimmung des Mannichfaltigen zugleich wahrgenommen werden kann) nimmt also der Grad des Vergnügens im Ganzen zu; die Differenzen dieser Grade aber nehmen immer mehr ab. Dahingegen der Grad der Schönheit, die aus der Mannichfaltigkeit entspringt, immer dem Grade dieser Mannichfaltigkeit, selbst proportionirt ist. Nach dieser Erklärung kann die Sulzersche Verhältnißbestimmung der Schönheit sogar mathematisch berechnet werden.

*) Die Beurtheilung der Schönheit in der Musik sezt den feinsten Geschmack voraus, weil hier ausser der Schönheit (der Melodie, Harmonie u. s. w.) sowohl die einzelnen Töne an sich unmittelbar angenehme Empfindungen verursachen, als indem sie natürliche Zeichen der Gemüthsbewegungen und Leidenschaften sind, dieselbe wieder hervorbringen, und dadurch Vergnügen erregen. Folglich ist es hier schwer, das eigentliche Schöne, von den damit verknüpften andern angenehmen Gefühlen zu trennen, und sein Vergnügen rein zu genießen.

Mit der Baukunst hingegen scheint es grade umgekehrt zu seyn. „Die angenehme Empfindung, die ein schönes Gebäude verursacht, ist im Ganzen (weil sie bloß das Formelle zum Grund hat) geringer, aber eben darum erfordert die Beurtheilung seiner Schönheit einen geringern Grad der Aufmerksamkeit.

So wie der Nutzen der Logik nicht in **Erweiterung** unsrer Erkenntniß, sondern in der **Entdeckung der Irrthümer** besteht, so muß eine Aesthetik nicht die Regeln des Geschmacks, sondern die Arten des fälschlich dafür gehaltenen angeben. Das Princip des Geschmacks ist zwar ein, durch **Induktion** herausgebrachtes und allgemein gemachtes, Gesetz des sinnlichen Gefallens an der Form eines Objekts an sich, ohne Beziehung auf irgend ein Interesse. Es beruht aber auf einer transcendentellen Eigenschaft unsers Gemüths, wodurch es nur durch Einheit im Mannichfaltigen, in Thätigkeit gesezt werden kann. Es ist zugleich das Princip des Gefallens an **Wahrheit** und **Tugend**, nur daß in diesem, diese Einheit im Mannichfaltigen **intellektuel**, in der Schönheit aber **sinnlich** ist. Die Kritik beschäftigt sich zwar mit der **Deutlichmachung** derselben; aber wie weit ist die Kritik hinter dem Geschmack? Das **Beurtheilungsvermögen**, worauf er gegründet ist, ist eben dasselbe **Genie**, wodurch die Schönheit dargestellt wird. *) Um die

*) Ich spreche hier bloß von dem theoretischen Genie oder von dem bloßen Vermögen, nicht aus vorgeschriebenen Regeln, aber doch denselben gemäß zu beurtheilen. Der Künstler erfordert noch dazu ein praktisches Genie, die Objekte diesen Regeln gemäß darzustellen.

Werke eines **Raphaels** oder **Shakespears** beurtheilen zu können, muß man ein solches Genie, wie dasjenige ist, wodurch diese unsterbliche Werke hervorgebracht worden sind, besitzen; sonst kann der Kritiker vielleicht einige Fehler in diesen Werken entdecken, er wird aber nie die eigentlichen Schönheiten, denen die Regeln der Kritik untergeordnet sind, einsehn. Das Genie wirkt **instinktmäßig**, d. h. es wirkt **zweckmäßig, ohne Vorstellung des Zwecks**; seine Werke müssen auch auf diese Art beurtheilt werden.

Die Einheit im Mannichfaltigen, die das Genie hervorbringt und der Geschmack beurtheilt, ist so wenig sinnlich (undeutlich) als (eingeschränkt) intellektuel, sondern sie ist, wenn ich mich so ausdrücken darf, **mehr als intellektuel**, sie ist eine **Idee**, der sich das Genie immer nähert, die es aber nie völlig erreicht; aus Betrachtung der Antiken und der in Italien noch anzutreffenden schönen Ideale, lernt der Künstler mehr, als durch alle Regeln der Kritik zusammen genommen.

Genie und Geschmack besizt jeder Mensch, mehr oder weniger. Dies mehr oder weniger hängt aber keinesweges von der **ursprünglichen Einschränkungsart** dieser Vermögen an sich ab, die als untheilbare Einheiten, so wenig eine intensive, als extensive Größe zulassen, sondern besteht in der größern oder geringern Fertigkeit ihre Wirkungen, von dem was nicht ihre Wirkungen sind, zu unterscheiden.*)

Man denke sich eine Maschine, die zu irgend einem Zwecke eingerichtet ist, z. B. eine Uhr zum Stunden zeigen. „Man lasse auf dieselbe gewisse Gegenstände so wirken, daß dadurch das Wesen ihrer Theile, ihre Wirkung, oder ihre

*) Siehe oben.

Verbindung untereinander zerstört wird. Man lasse wiederum andre Gegenstände auf sie so wirken, daß dadurch das zerstörte Wesen ihrer Theile, ihrer Wirkung und Verbindung unter einander, restituirt werde. Man lasse die Maschine mit **Bewustsein** begabt seyn, so daß sie im ersten Falle **Schmerz**, im zweiten aber **Vergnügen** empfinde. Man lasse ferner die Empfindung des Schmerzens und des Vergnügens nicht mit der Wahrnehmung der Zerstörung oder Beförderung ihres **primitiven**, sondern des **nächst vorhergehenden** Zustandes verknüpft seyn; so hat man die Vorstellung eines lebendigen d. h. organischen, mit Empfindung begabten Wesens, bey dem die Wirkung gewisser Gegenstände **angenehme**, die Wirkung anderer **unangenehme** Empfindungen hervorbringt.

So lange sein primitiver Zustand **unverdorben** ist, sind die angenehmen Empfindungen immer Beweise der Tauglichkeit der sie veranlassenden Wirkungen zu seiner Erhaltung, die unangenehmen aber **Beweise** ihrer Beförderung seiner Zerstörung; ist hingegen der primitive Zustand schon verdorben, so sind die angenehmen Empfindungen keine Beweise der Erhaltung, so wie die unangenehmen, keine Beweise der Zerstörung des **primitiven**, sondern des gegenwärtigen Zustandes.

Die höhern **Erkenntnißkräfte** sind keiner von aussen her verursachten Veränderung unterworfen.

Die Einbildungskraft hingegen wird durch die Gewohnheit entweder in ihrer primitiven Wirkung befördert oder gehindert.

Der gute Geschmack besteht also in der Erkenntniß desjenigen, was dem **primitiven** Zustand der Einbildungskraft angemessen ist, und folglich, obschon es vielen izt nicht angenehm ist, doch angenehm seyn soll.

Der primitive Zustand des Menschen, der seiner krassen Bedeutung nach, in den Augen des Philosophen eine Chimäre ist, hat dennoch eine sehr richtige Bedeutung, und muß als Idee, der praktischen Philosophie zum Grunde gelegt werden. Die Sittenlehre (Ethik) mit ihren Unterarten (Gesetzgebung, Politik u. s. w.) die Aesthetik, die Glückseligkeitslehre u. s. w. müssen auf diese Idee gegründet seyn; wenn ihre Vorschriften nicht blos eine zufällige, subjektive, sondern eine nothwendige allgemeingültige Realität haben sollen. Sie haben alle ein und ebendasselbe Princip, das aber nicht auf einmal positiv festgesezt, sondern nach und nach negativ bestimmt werden muß. Jenes hat bloß einen formellen (zur systematischen Einheit einer Wissenschaft,) dieses aber einen reellen Gebrauch. Man braucht Niemanden zu sagen, was recht, was gut, was schön ist; sondern man zeige ihm nur, daß das, was er dafür hält, nicht ein Produkt des freywilligen Beurtheilungsvermögens, sondern einer Täuschung sey, die, sobald sie entdeckt wird, wegfallen muß.

Predigt dem Geldgeizigen, so lange ihr wollt, vor, daß sein Vergnügen an den Besitz des Geldes ungegründet ist, er wird euch auslachen; er wird sagen: kann sein, daß der bloße Besitz des Geldes euch kein Vergnügen macht, ich folge hierin meinem eigenen Geschmack; mir macht er Vergnügen. Ihr könnt ihm seine Empfindung nicht streitig machen. Wollt ihr ihm zeigen, daß es andre Arten des Vergnügens giebt, die diesen vorzuziehn sind, so wird er es euch nicht glauben; er wird nicht zugeben, daß ihr für ihn wählen sollt. Alles was ihr, um ihn zu bessern thun könnt, besteht bloß darinn, daß ihr ihm zeigt, das Geld an sich sey gar kein Gegenstand des primitiven Vergnügens, sondern bloß im gesellschaftlichen Zustande ein Mittel geworden zur

Erlangung aller Arten des Vergnügens, und daß blos aus der langen Gewohnheit, dasselbe als Mittel zu gebrauchen, endlich seine Einbildungskraft das Mittel mit dem Zwecke verwechselt, und es als einen Gegenstand des Vergnügens an sich betrachtet; so wird es freilich noch Mühe kosten, bis ihr ihn dazu bringen werdet, daß er die Wirkung dieser durch eine ihr entgegengesezte Gewohnheit vernichten, und seinem freien Einbildungsvermögen gemäß handeln soll, ja vielleicht werdet ihr ihn dazu nie bringen. Dem ohngeachtet ist die Berichtigung seiner Erkenntniß hierüber die Conditio sine qua non zu seiner Besserung.

So muß man verfahren, wenn man überhaupt die Meinungen oder den Geschmack eines Menschen berichtigen will. Man muß ihre Entstehungsart zeigen, und alsdann wird er von selbst einsehen, wiefern sie in den nothwendigen Gesetzen seines Erkenntnißvermögens gegründet sind, oder nicht. So wie die Skeptiker in der theoretischen Philosophie zur Berichtigung der Erkenntniß weit mehr beygetragen haben, als die Dogmatiker, eben so haben, wie ich dafür halte, die Skeptiker in der praktischen Philosophie zur Verbesserung der Sitten weit mehr beygetragen, als die strengen Moralisten. Ein Mandeville, Rochefaucault, Helvetius und ihres gleichen, haben dadurch, daß sie die Falschheit der menschlichen Tugend gezeigt, d. h. daß dasjenige was gemeiniglich dafür gehalten wird, seiner Entstehungsart nach, es nicht ist, den Weg zur wahren Tugend gebahnt. Damit will man nicht sagen, daß diese falschen Tugenden ihren Nutzen nicht haben, und daß man sie auszurotten suchen muß, wie die Freunde der dieser entgegengesezten faulen Philosophie von ihren Gegnern vorzugeben suchen; allerdings haben jene ihren Nuzzen. Aber was in Beziehung auf seinen Nuzen für gut gehalten

wird, ist nicht das Gute an sich, das unabhängig von allem Nutzen durch das freye Beurtheilungsvermögen erkannt wird, und zum Grund einer allgemeingültigen Moral gelegt werden muß. Aus Mangel an psychologischer Kenntniß (die wahren Motive der Handlungen zu entdecken) und einer Neigung sowohl sich selbst, als andern zu betriegen (die Motive der Handlungen in der Tugend zu suchen, wenn schon sie sich aus ganz andern Gründen erklären lassen,) suchen freilich die moralischen Quacksalber jene Männer anzufeinden, werden aber hoffentlich, so lange Liebe zur Wahrheit sich unter Menschen findet, nur den Pöbel auf ihre Seite haben.

Ich habe also fürs erste den Geschmack bloß negativ erklären wollen, indem ich ihn nur alsdann werde positiv erklären können, wenn ich vorher seinen Gegenstand, Schönheit werde erklärt haben.

Schönheit beruht auf die größte mögliche Uebereinstimmung der Wirkungen des Verstandes, oder der objektiv reproduktiven mit der Wirkung der produktiven Einbildungskraft zur Hervorbringung der größten Summe beyder Wirkungen.

Ich will mich hierüber näher erklären. Die Einbildungskraft reproducirt die Objekte nach den Gesetzen der Coexistenz und Succession in Zeit und Raum. Ist diese Conxistenz und Succession unveränderlich d. h. allen Subjekten, zu allen Zeiten, in allen Orten gemein, so werden sie Gesetze für diese Objekte und bringen die Wirkung einer nothwendigen (objektiven) Einheit des Bewußtseyns in dem gegebenen Mannichfaltigen hervor. Daraus entspringen die Begriffe der Natursubstanzen und der Beziehungen der besondern Ursachen auf ihre Wirkungen. Alle Menschen haben zu allen Zeiten und in allen Orten (wie weit unsre Erfahrung reicht) die gelbe Farbe, vorzügliche Schwere und Dichtigkeit, Schmelzbarkeit, Auflösbarkeit in aqua regis u. s. w. als coexistirend befunden; daraus ist der Begriff des Goldes als einer Substanz oder nothwendigen Einheit des Bewußtseins in dem Mannichfaltigen dieser coexistirenden Erscheinungen entsprungen. So haben auch alle Menschen zu allen Zeiten, in allen Orten beobachtet, daß in Gegenwart des Feuers das Wachs schmilzt; daraus entspringt der Begriff von Ursach und der Erfahrungssatz: Feuer schmilzt (ist Ursach des Schmelzens von) Wachs. Sobald im ersten Falle eine oder mehrere dieser Erscheinungen wahrgenommen werden, so bringt die Einbildungskraft, nach dem bekannten Gesetz der Association, alle mit ihnen als coexistirend wahrgenommene hervor. So auch im andern Fall, sobald das Feuer wahrgenommen wird, so bringt die Einbildungskraft, das Schmelzen des Wachses hervor. Daß aber dieses nicht immer auf eine bestimmte Art geschieht, rührt bloß daher, daß im ersten Falle die Erscheinung der gelben Farbe z. B. nicht nur als mit der vorzüglichen Schwere u. s. w. im Golde, sondern auch mit der Zähigkeit u. s. w. im Wachse u. dgl. als coexistirend wahrgenommen worden ist. So ist auch das Feuer im zweiten Falle nicht nur als Ursach des Schmelzens im Wachse, sondern auch als Ursach der Empfindung der Wärme in dem lebendigen Körper u. dgl. wahrgenommen worden. Die in Koexistenz und Succession wahrgenommenen Gegenstände können daher nicht immer einander auf eine bestimmte Art reproduciren, weil die Einbildungskraft mehrere Associationen zugleich nicht befolgen kann, sondern die stärkere Association (die öfter wiederholt worden, oder mit der Beschaffenheit des Subjekts am übereinstimmendsten ist,) wird nothwendig die Oberhand behalten, und die andern müssen

ihr weichen. Sind hingegen die associirten Gegenstände der Einbildungskraft zugleich gegenwärtig, so wird auch ihr Verhältniß zu einander schon a priori gegenwärtig, indem die Gegenwart der Gegenstände (bey gesundem Zustande) stärker als das Reproduktionsvermögen wirkt; dadurch wird auch ihr Verhältniß zu einander bestimmt. Beym Anblick des Feuers kann es geschehen, daß mir das Wachs und sein Schmelzen durch das Feuer nicht beifällt, sondern seine Erwärmung meines Körpers u. dgl. Ist hingegen das Wachs mit dem Feuer gegenwärtig; so fällt mir gleich bey, daß das Wachs (in einer gewissen Entfernung) vom Feuer geschmolzen wird, welches ich mit aller Zuversicht erwarte; und dieses sind die Gesetze der reproduktiven Einbildungskraft.

Die **produktive** Einbildungskraft ist das bekannte **Dichtungsvermögen**, welches darinn besteht, die wahrgenommenen Gegenstände, nicht in der Ordnung und Verbindung ihrer Koexistenz und Succeßion, sondern in derjenigen Ordnung und Verbindung die in einer gewissen **Stimmung des Gemüths** zur Beförderung der freien Thätigkeit der Einbildungskraft sich einander (im Objekte) entgegengesezt, indem sie ihre Wirkungen einander wechselsweise haben. Nun ist aber **ausgemacht**, daß zur **Schönheit** beide zugleich gehören. Eine Statüe, die ausser der Bildung, auch die natürliche Farbe eines Menschen aufs vollkommenste darstellt, hört gänzlich auf ein Gegenstand der schönen Künste zu seyn, weil man den vorgestellten Menschen selbst, nicht bloß seine **Abbildung** zu sehen glaubt: die bloße **Reproduktion** ist also zur Schönheit nicht hinlänglich. So ist auf der andern Seite, das Horazische Ungeheuer,*) wo

*) Humano capiti &c. Ars poetica 1. sqq.

wo ein schöner weiblicher Kopf auf einem Pferdenacken gesezt, allerhand colorirte Federn angebracht und zulezt noch ein Fischschwanz angehängt wird, kein schöner Gegenstand. Warum? weil hier bloß die Wirkung der **productiven** und nicht zugleich der **reproduktiven** Einbildungskraft (die der natürlichen Ordnung und Verbindung gemäß sein muß) wahrgenommen wird. Da aber diese beyden Wirkungen der Einbildungskraft sich nothwendig im Objekte Abbruch thun, so kann die Einbildungskraft (die wie jede Kraft nach Wirken strebt) nur an diejenige Proportion dieser Wirkungen Gefallen haben, die das Maximum der Summe beyder Wirkungen hervorbringt; ein geflügeltes Pferd (Hypogriph) ist, wenn die Flügel dem Pferde nicht **angewachsen**, sondern bloß **angeheftet** vorgestellt sind, freilich kein schöner Gegenstand, weil hier bloß die Wirkung der **produktiven**, nicht aber zugleich der **reproduktiven** Einbildungskraft anzutreffen ist; sind hingegen die Flügel dem Pferde angewachsen vorgestellt, d. h. werden die Muskeln nach und nach in ihrer Lage und Figur so verändert als zur natürlichen Bildung der Flügel erforderlich ist, so behaupte ich, daß ein solcher **Hypogriph** ein vollkommen schöner Gegenstand seyn muß; ja daß sogar **Horazens Ungeheuer** (vorausgesezt, daß die Stufenweise Abänderung und allmählige Verschmelzung in einander vollständig dargestellt werden kann) keinesweges **Lachen** sondern vielmehr **Verwunderung** erregen wird; weil alsdann die beyden einander entgegengesezten Wirkungen der Einbildungskraft in der zur Schönheit erforderlichen Proportion verknüpft seyn werden. Warum finden wir so viel Vergnügen an **Ovids Verwandlungen**? Weil Ovid nicht blos dichtet (Erscheinungen, die in der Natur nicht auf einander folgen, auf einander folgen läßt) sondern nach **Natur-Gesetzen dichtet**. Er sagt nicht platt weg: die schöne **Daphne** wur-

de in einen Lorbeerbaum verwandelt, sondern er stellt uns diese Verwandlung nach dem Gesetze der Stätigkeit vor Augen:

„Kaum hatte sie ihr Gebet geendigt, so band eine schwe„re Schlafsucht ihre Glieder, und eine zarte Rinde umgab „die weiche Brust. Die Haare wurden zu Zweigen, und die „Arme zu Aesten. Der vorhin so schnelle Fuß bleibt an trä„gen Wurzeln hängen, und das Angesicht wird zum Gipfel, „doch bleibt ein gewisser Glanz in demselben zurück. Aber „auch als Baum liebt sie Phöbus noch, und wie er seine „Hand auf den Stamm legt, so fühlt er das Herz unter „der neuen Rinde noch schlagen. Und indem er die Aeste „als Glieder seiner Geliebten umarmt, so küßt er zugleich „das Holz; jedoch das Holz fliehet vor den Küssen zurück," u. s. w. und so ohngefähr sind alle seine Verwandlungen beschaffen.

Die Kompositionen, die zwar keine Objekte der Natur aber dennoch nach Naturgesetzen hervorgebracht sind, wie z. B. die Ovidischen Verwandlungen, müssen in der Ausführung dem Mahler schwerer fallen als dem Dichter; weil jener Theile verschiedener Objekte in einem einzigen Bilde vereinigt: dieser aber verschiedne Bilder successiv einem einzigen Subjekte beylegt. Der Dichter erzählt uns z. B. Daphne war erstlich ein schönes Mädchen, und wurde nach und nach in einen Loorberbaum verwandelt. Bey jeder Stufe dieser Verwandlung bleibt immer das Subjekt (die menschliche Figur) eben dasselbe, welches die Ursache ist, warum wir sie immer noch für die sich verwandelnde Daphne und nicht für einen andern Gegenstand halten. Der Horazische Mahler hingegen soll einen Menschenkopf, einen Pferdenacken, und einen Fischschwanz in einem einzigen Bilde vereinigen. Er soll uns nicht sagen, sondern

kenntlich machen, welches Ganzen Theile dieses sind: wie soll er es aber anfangen? Soll er die Theile in ihrer vollkommen natürlichen Bildung mit einander verbunden darstellen? risum teneatis, amici? Soll er sie stuffenweise ihre Bildung, ihrer Verbindung gemäß, verändern lassen? Soll er gleich anfangs den menschlichen Kopf etwas verschieden von einem natürlichen menschlichen und ähnlich einem Pferdekopf machen, und diese Verschiedenheit und Aehnlichkeit nach und nach zunehmen lassen, bis sie zuletzt ein Maximum werden und auf einen Pferdenacken passen; ja sogar diesen Menschenkopf (in Rücksicht auf den Fischschwanz) etwas fischmäßiges nach und nach annehmen lassen; so wirds da freilich nichts zu Lachen geben, weil man alsdann so wenig wissen wird, was das Ganze, als was die Theile vorstellen sollen. Der Künstler kann hier nicht die Nachahmung der Natur (in Ansehung des Objekts) und die Befolgung ihrer Gesetze zugleich aufs vollständigste erreichen; er muß also etwas von einer jeden der andern zu Gefallen aufopfern, wobey es sehr schwer ist, Maaß zu halten.

Sind die Objekte der Kunst zwar in der Natur nicht anzutreffen, aber doch von dem Künstler, den Gesetzen der Natur gemäß hervorgebracht, vorgestellt, so sind sie Gegenstände des Wunderbaren; sind sie aber umgekehrt den Objekten der Natur (ihrer Möglichkeit nach) gemäß, die Vorstellung ihrer Entstehungsart aber nicht den Gesetzen der Natur gemäß, so gehören sie zum Abentheuerlichen. Ovids Verwandlungen sind von der ersten Art. Das Groteske in der Mahlerey ist von der zweiten Art.

Figuren von Menschen und Thieren mit Blumen und Laubwerk so verflochten, daß man darinn das Thier- und Pflanzenreich in einander verflossen antrift; Menschen und Thiere, die aus den Knospen der Pflanzen hervorwachsen,

halb Thiere und halb Pflanzen sind, u. dgl. Dort ist die Einheit, die die Natur, obschon nicht in Hervorbringung dergleichen Gegenstände beobachtet, anzutreffen; hier aber nicht.

Ich glaube, daß die Fabel des Dädalus und seines Sohns Ikarus für eine allegorische Vorstellung eines guten und eines schlechten Dichters gehalten werden kann. Jener, ein in seiner Kunst erfahrner Dichter konnte die Gesetze des Minos (die Naturgesetze der reproduktiven Einbildungskraft) nicht mehr ertragen. „Gesetzt, sagte er, daß Minos mir den Weg zu Wasser und zu Lande versperrt (daß meine reproduktive Einbildungskraft sich nach der Ordnung und Verbindung der sinnlichen Wahrnehmung richten müsse) so steht mir doch noch der Himmel offen, (meine produktive Einbildungskraft oder mein Dichtungsvermögen ist diesem Gesetze nicht unterworfen) daß ich meinen Weg hierdurch nehmen kann, und Minos mag besitzen, was er will, so besitzt er doch die Luft nicht." Er dachte daher auf Mittel, wie er seine Einbildungskraft in den erscheinungsleeren Regionen des Dichtungsvermögens in freye Thätigkeit setzen könne; zu diesem Behuf gab er seiner Einbildungskraft Flügel, wodurch er sich in diese Regionen zu schwingen wagte. Da er aber wußte, daß auch die freye Einbildungskraft nicht ganz gesetzlos ist, so wagte er sich mit vieler Behutsamkeit. Sein Sohn Ikarus hingegen als ein junger Dichter, als ein Genie, glaubte sein Dichtungsvermögen sey gar keinen Gesetzen unterworfen; er nahm daher wider die Warnung seines Vaters einen zu hohen Flug und gerieth dadurch auf Ungereimtheiten, die vor den Strahlen des Beurtheilungsvermögens nothwendig verschwinden mußten.

Hier kann ich nicht umhin eine Anmerkung zu machen,

die einen der scharfsinnigsten Köpfe und feinsten Kunstrichter Deutschlands, kurz, die einen Lessing betrift.

Gleich im Anfange seines vortreflichen **Laokoons** führt er die Stelle aus dem **Winkelmann** an, wo dieser Kenner des Alterthums das allgemeine vorzügliche Kennzeichen der Griechischen Meisterstücke in der Mahlerey und Bildhauerkunst, in eine **edle Einfalt** und **stille Größe** sowohl in der Stellung als im Ausdruck setzt. „So wie die Tiefe des Meeres, sagt er, allezeit ruhig bleibt, die Oberfläche mag auch noch so wüthen, eben so zeigt der Ausdruck in den Figuren der Griechen bey allen Leidenschaften eine große und gesetzte Seele. Diese Seele schildert sich in dem Gesichte **Laokoons**, und nicht in dem Gesichte allein, bey den heftigsten Leiden. Der Schmerz, welcher sich in allen Muskeln und Sehnen des Körpers entdeckt, und den man ganz allein, ohne das Gesicht und andere Theile zu betrachten, an dem schmerzlich eingezogenen Unterleibe beinahe selbst zu empfinden glaubt; dieser Schmerz, sage ich, äussert sich dennoch mit keiner Wuth in dem Gesichte und in der ganzen Stellung; er erhebt kein schreckliches Geschrey, wie Virgil von seinem **Laokoon** singt; die Oeffnung des Mundes gestattet es nicht: es ist vielmehr ein ängstliches und beklemmtes Seufzen, wie es Sadolet beschreibt. Der Schmerz des **Körpers** und die **Größe der Seele** sind durch den ganzen Bau der Figur mit gleicher Stärke ausgetheilt, und gleichsam abgewogen. **Laokoon** leidet wie des **Sophokles Philoktet**, sein Elend geht uns bis an die Seele; aber wir wünschten, wie dieser große Mann, das Elend ertragen zu können."

„Der Ausdruck einer so großen Seele geht weit über die Bildung der schönen Natur. Der Künstler mußte die Stärke des Geistes in sich selbst fühlen, welche er seinem

Marmor einprägte. Griechenland hatte Künstler und Weltweise in einer Person, und mehr als einen **Metrador**. Die Weisheit reichte der Kunst die Hand, und bließ den Freunden derselben mehr als gemeine Seelen ein" u. s. w.

Lessing gesteht das **Faktum**, das dieser Bemerkung zum Grunde liegt, ein, daß nemlich der Schmerz sich in dem Gesicht des **Laokoons** mit derjenigen Wuth nicht zeige, welche man bey der Heftigkeit desselben vermuthen sollte. Auch, fügt er hinzu, das ist unstreitig, daß eben hierinn, wo ein Halbkenner den Künstler unter der Natur geblieben zu sein, das wahre Pathetische des Schmerzens nicht erreicht zu haben, urtheilen dürfte; daß, sagt er, eben hierinn die Weisheit desselben besonders hervorleuchtet. „Nur, fährt er weiter fort, „in dem Grunde, welchen Herr **Winkelmann** dieser Weisheit giebt (der moralischen Vollkommenheit) in der Allgemeinheit der Regel, die er aus dem Grunde herleitet, (daß eine jede der schönen Künste diese moralische Vollkommenheit ausbreiten soll,) wage ich es anderer Meinung zu sein."

Darauf bemüht er sich zu zeigen, daß das Schreien der natürliche Ausdruck des körperlichen Schmerzens ist, und daß der Ausdruck der Empfindungen mit der stoischen Tugend gar wohl bestehen könne, folglich kann der Ausdruck der stoischen Tugend nicht der Grund sein, warum der Künstler den Ausdruck des körperlichen Schmerzens hätte mäßigen müssen, sondern der wahre Grund davon ist, daß der vollkommne Ausdruck eines heftigen Schmerzens (wie hier der Fall war) wegen häßlicher Verzerrungen des Gesichts und gewaltsamer Stellungen des ganzen Körpers, die er darstellen müßte, das ganze Bild häßlich machen würde, welches der Regel der griechischen Künstler, **Nachahmung der schönen Natur** zuwider ist. Hingegen hatte der Dichter

(Virgil) hierin mehr Freiheit, er bringt sein Ganzes successiv, nicht aber als ein in einem einzigen Augenblicke darzustellendes Bild hervor u. s. w.

Ich gestehe, daß diese Bemerkung, in Ansehung des Unterschiedes zwischen den bildenden Künsten und der Dichtkunst, wenn bloß auf körperliche Schönheit gesehn wird, ihre völlige Richtigkeit hat. Nur darin getraue ich mir von diesem großen Kunstrichter abzuweichen, daß nemlich, nach meiner Meinung, die stoische Tugend mit dem vollkommnen Ausdruck der Empfindungen und Leidenschaften nicht bestehen kann, und daß der Künstler sich nicht bloß in den herrschenden Geschmack der Menschen schicken, und die Menschen bloß vorstellen soll, wie sie sind, sondern er muß den Geschmack zu bessern suchen, und sie so vorstellen, wie sie seyn sollen. Daß aber **Homer** und **Virgil** diese Regel nicht beobachtet haben, ist ihnen, oder vielmehr ihrem Zeitalter als ein wahrer Fehler anzurechnen; folglich beweisen **Lessings** Anmerkungen gar nichts gegen **Winkelmann**. Ich will **Lessings** Gründe einzeln durchgehn, und meine Anmerkungen wieder dieselben in Parenthesis hinzufügen.

„Schreien ist der natürliche Ausdruck des körperlichen Schmerzens. (Wohl! nur muß man gestehen, daß die Vernunft, die nach Zwecken handelt, dieses unnütze Schreien mäßigen kann. Schreien ist freilich natürlich aber niedrig natürlich.)

„**Homers** verwundete Krieger fallen nicht selten mit Geschrey zu Boden. Die geritzte **Venus** schreiet laut; selbst der eherne **Mars**, als er die Lanze des **Diomedes** fühlet, schreiet so gräßlich, als schrieen zehntausend wüthende Krieger zugleich, daß beyde Heere sich entsetzen. (Mögen diese immer schreyen, wie sie wollen! **Homer** konnte in dem frühen Zeitalter, in dem er lebte, keinen Begriff von der stoi-

schen Tugend haben, die in der Unerschütterlichkeit der Seele bey allen körperlichen Schmerzen besteht: in seinen Werken findet man keine Spur davon; seine Helden sind den heftigsten Leidenschaften ergebne Menschen, und ihre Größe besteht in der ungewöhnlichen Stärke und Heftigkeit dieser Leidenschaften und in ihrer körperlichen Tapferkeit. Agamemnon nimmt den Achilles ungerechterweise sein Mädchen weg. Dieser geberdet sich darüber wie ein Kind, dem man sein Spielzeug genommen hat, trennt sich vom Hauptlager und härmt sich ab, bis Mama kömmt und ihm besänftigt.

Und doch sind diese die Hauptpersonen der Iliade! Die Griechischen Götter sind nicht viel besser als ihre Helden. Die Griechen schufen, der menschlichen Denkungsart gemäß, ihre Götter nach ihrem eignen Bilde; und nur der heilige Geschichtschreiber wuste diesem eine zweckmäßigere Wendung zu geben: **Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde.** Dieses benimmt aber dem Vater der Dichter von seinen Verdiensten nichts. Als großer Dichter brauchte er nicht die hellsten Begriffe und ausgebreitesten Kenntnisse zu heben; genug daß er aus dem Vorrathe seiner Kenntnisse, die vortreflichsten Kompositionen zu machen im Stande war.)

„So weit auch Homer sonst seine Helden über die menschliche Natur erhebt (ich wünschte, daß man dieses, wenn auch nur mit einer einzigen Stelle belegen könnte; die Beyspiele der ungewöhnlichen Tapferkeit, sind entweder ihrer Ungewöhnlichkeit ungeachtet, der menschlichen Natur gemäß, oder sie sind abentheuerlich. Nur durch die stoische Tugend kann man sich über die menschliche Natur erheben) „so treu bleiben sie ihr doch stets, wenn es auf das Gefühl u. s. w. ankömmt. Nach ihren Thaten sind es Geschöpfe höherer Art; nach ihren Empfindungen wahre Menschen.

(Auf diese Art sind es Ungeheuer! Die Thaten müssen mit den Empfindungen übereinstimmen.)

Darauf sucht Lessing die Griechen sowohl von den feinern **Europäern,**, denen Höflichkeit und Anstand, Geschrey und Thränen verbieten, als von den **Barbaren**, die alle Schmerzen verbeissen u. s. w. zu unterscheiden. „Nicht so, sagt er, der Grieche! Er fühlt und fürchtet sich, er äussert seine Schmerzen und seinen Kummer, er schämt sich keiner menschlichen Schwachheit; keine mußte ihn aber auf dem Wege der Ehre zurückhalten. Was bey den Barbaren aus Wildheit und Verhärtung entsprang, das wirkten bey ihm Grundsätze. (Ich kann nicht begreifen, wie man nach Gefallen nach Grundsätzen der Vernunft wirken, und sich den Empfindungen und Leidenschaften ergeben kann? die stoische Tugend kann nicht durch einen bloßen Entschluß, nach Grundsätzen der Vernunft zu handeln, erlangt werden; sondern durch eine, durch lange Uebung erworbene Fertigkeit; die Grundsätze müssen in Empfindungen übergehn, und diese durch jene gemäßigt werden; sonst sind solche Menschen einem Pegasus ähnlich, wo man die Flügel an den Körper des **Pferdes bloß anklebt**, anstatt sie **anwachsen** zu lassen.)

„Der weise Grieche hat der Kunst engere Gränzen, als sie jetzt hat, gesetzt; und sie bloß auf die Nachahmung der **schönen Körper** eingeschränkt. (Ich glaube, daß die Neuern hierin nicht so ganz Unrecht haben; die Kunst muß als solche sich auf alle Gegenstände erstrecken; sie kann zwar zu guten Absichten gebraucht werden, und sich daher mit solchen Gegenständen, die diesen gemäß sind, abgeben; sie darf sich aber nicht darauf allein einschränken.)

„Ferner, sagt er, erhält dieser einzige Augenblick (den der Mahler vorstellt) durch die Kunst eine unveränderliche

Dauer; so muß er nichts ausdrücken, was sich nicht anders als transitorisch denken läßt; sonst erhalten solche Erscheinungen, sie mögen angenehm oder schrecklich sein, durch die Verlängerung der Kunst ein so widernatürliches Ansehn, daß mit jeder wiederholten Erblickung der Eindruck schwächer wird, und uns endlich vor dem ganzen Gegenstande ekelt oder grauet.

„La Metrie, der sich als einen zweyten Demokrit mahlen und stechen lassen, lacht nur die ersten male, die man ihn sieht. Betrachtet ihn öfter, und er wird wird aus einem Philosophen ein Geck." (Ich glaube, daß die Ursache hievon nicht darin liegt, daß der Zustand des Lachens transitorisch ist, indem man nicht beständig lachen kann, sondern darin, daß wir die Ursache seines Lachens nicht einsehen; wir halten denjenigen für einen Geck, der ohne Ursache lacht. Hätte La Metrie die Vorsicht gebraucht, neben sich Menschen mahlen zu lassen, die in seiner Gegenwart einige Abderitenstreiche begehn, so könnte er immerhin lachen, und wir lachten alsdann auch mit ihm. Er hat sich aber zu sehr auf seine Philosophie verlassen, woraus der Zuschauer den Grund dieses Lachens hernehmen soll.

Bey dem Laokoon hingegen ist es ganz anders; hier sehn wir die ihn umwindende, aufs grausamste marternde Schlange, vor unsern Augen; er sollte, wenn hier bloß auf Ausdruck der Empfindung gesehn würde, so schreyen, als wir nur immer aus dieser Ursache, auf den Grund der Empfindung schliessen können, hätte der Künstler nicht das Negative in der Herabsetzung der Empfindung als ein Merkmal einer höhern ästhetischen Eigenschaft gebrauchen wollen.)

So wie dieser Erklärung von der Entstehung der Schönheit zu Folge die allgemeine gesetzmäßige reproduktive Einbildungskraft zur Hervorbringung und Beurtheilung der

Schönheit unentbehrlich ist, so ist im Gegentheil nichts der Schönheit so zuwider, als die besondre zufällige reproduktive Einbildungskraft. Diese kann zwar auch eine Quelle von verschiednen Arten des Vergnügens, die nicht unmittelbare Wirkungen des Objekts (angenehme Empfindungen) sind, keinesweges aber von der eigentlichen Schönheit, welche, in so fern sie keine unmittelbare Wirkung des Objekts ist, von der angenehmen Empfindung, in so fern sie nicht durch die Verhältnisse von Mittel und Zwecken bestimmt wird, von den mittelbar Gefallenden oder dem Nützlichen, und in so fern sie durch das nach allgemeinen Gesetzen wirkende Beurtheilungsvermögen bestimmt wird, von dem bloß subjektiven auf besondre Associationen beruhende Wohlgefallen sorgfältig unterschieden werden muß. Die Verwechselung der eigentlichen Schönheit mit den andern Arten des Gefallens, hat die größte Verwirrung in der Theorie des Geschmacks veranlaßt. Die Wolfianer, nach ihrer Erklärung: Schönheit ist sinnliche Vollkommenheit, unterschieden nicht gehörig Schönheit von Nützlichkeit. Einige hielten die Schönheit für etwas bloß subjektives, (für kein Produkt des Beurtheilungsvermögen nach allgemeinen Gesetzen) für ein empfundenes Verhältniß des unmittelbaren Objekts zum Subjekt; und verwechselten sie mit der Wirkung der durch besondre zufällige Associationsarten bestimmten produktiven Einbildungskraft. Hieher gehört ein neuer scharfsinniger englischer Schriftsteller, Herr Alison, in seinem Versuche über den Geschmack. Ich werde hier seine Meinung von der Beschaffenheit und den Grundsätzen des Geschmacks aus einem in der Neuen Bibliothek der schönen Wissenschaften und freyen Künste befindlichen Auszuge anführen und meine Anmerkungen darüber hinzufügen.

Dieser Verfasser sucht wieder die Gewohnheit der mehrsten seiner Landsleute (eine ungewöhnliche Erscheinung nicht aus den schon bekannten Erscheinungen abzuleiten, sondern für sie nach der Art der faulen Philosophie eine neue Kraft anzunehmen) zu zeigen, daß das Gefühl des Schönen so wenig Produkt des Beurtheilungsvermögens, als Wirkung des äussern Objekts, sondern eine nach den Gesetzen der Association abgeleitete Empfindung ist. „Wenn, sagt er, irgend ein erhabner oder schöner Gegenstand vor die Seele tritt, so fühlet jedermann, daß in seiner Imagination unmittelbar eine Ideenreihe erweckt wird, die mit den Charakter des äussern Objekts analog ist. Beim Anblik eines schönen Frühlingstages, eines Sturms, u. s. w. entstehn von selbst Reihen angenehmer oder feyerlicher Ideen, und schwellen unsre Herzen mit Regungen, die zu stark sind, um von jedesmaligen vorliegenden Gegenständen allein erzeugt worden zu seyn und unser Vergnügen wächst, je weniger wir im Stande sind in diese Ideen, die mit einer solchen Schnelligkeit durch unsre Imagination gegangen sind, Folge und Zusammenhang zu entdecken.“

Der Verfasser scheint hier das Gefühl des Schönen, welches einen objektiven Grund hat, mit einer Täuschung zu verwechseln, wodurch dem Gegenstande ein grösserer Grad angenehmer Empfindungen beygelegt wird, als in ihm wirklich anzutreffen ist. Mehrere angenehme Empfindungen, die das Gemüth zugleich afficiren und deren jede nicht von den übrigen unterschieden und auf ihr respektives Objekt bezogen wird, auf ein einziges Objekt worauf am meisten die Aufmerksamkeit verfällt; die Summen der angenehmen Empfindungen, die das Resultat verschiedner Eigenschaften eines Objekts sind, auf eine einzige dieser Eigenschaften zu beziehn, sind Folgen einer Täuschung in Ansehung der angenehmen Empfindungen, und die Quelle mancher nicht unmittelbar aus dem Gegenstand entspringender Vergnügungen; können aber keine besondre von den angenehmen Empfindungen unterschiedene Klasse begründen. Ein schöner Frühlingstag ist gar kein Objekt; dieser Ausdruck bedeutet nur die Zeit, worinn gewöhnlichermassen unser Gemüth von mehrern angenehmen Empfindungen, deren jede wir aber nicht auf ihr Objekt beziehen können, zugleich afficirt wird. Wir beziehn also die Summe dieser angenehmen Empfindungen auf die Zeit, die wir uns als Subjekt vorstellen. Das Gefühl des Schönen hingegen ist nicht bloß dem Grade nach, sondern der Art nach von dem einer angenehmen Empfindung verschieden.

„Alle Werke der schönen Künste, die Landschaften eines Klaude Lorain, die Poesien eines Milton bringen nur schwache Eindrücke auf uns hervor, wenn wir uns bloß auf das beschränken, was sie uns wirklich zu sehn und zu hören geben u. s. w.“ Also gesteht doch der Verfasser, daß die Werke der schönen Künste an sich zum wenigsten schwache Eindrücke auf uns machen, die durch Ideenreihen verstärkt werden können. Er muß also zugleich eingestehn, daß das absolute Gefühl des Schönen, wo auf den Grad desselben keine Rücksicht genommen wird, einen ganz andern Grund als die bloße Association haben müsse. Alle Beyspiele, die der Verfasser zur Bestätigung seiner Meinung anführt, und die ich hier, um nicht weitläuftig zu seyn, nicht anführen will, beweisen nichts mehr, als daß die Wirkung der Association auf unser Urtheil über das Schöne, so wie auf unser Gefühl des Angenehmen eines Gegenstandes, Einfluß habe, nicht aber, daß sie die einzige Quelle derselben sey. Ja es folgt hieraus, meiner Meinung nach, gerade das Gegentheil, daß wir nemlich anstatt mit dem Verfasser das

Schöne in der bloßen Association zu suchen, vielmehr das Schöne an sich, das einem Gegenstande zukommt, von dem was die Association darin hereinbringt, aufs sorgfältigste unterscheiden müssen, wenn wir **Vorurtheilen des Geschmacks** ausweichen wollen. Die scharfsinnigen Untersuchungen des Verfassers liefern uns keinesweges Beyspiele des Schönen, sondern vielmehr von demjenigen was nicht schön ist, und durch eine Täuschung der Einbildungskraft dafür gehalten wird.

Ferner behauptet der Verfasser, daß Gedankenreihen, die das Gefühl des Schönen und Erhabenen hervorbringen, erstlich aus einzelnen Ideen bestehen müssen, die fähig sind eine Regung oder Gemüthsbewegung hervorzubringen, und dann müssen sie durch einen gemeinschaftlichen Charakter verbunden werden. Dieses erläutert er durch Beyspiele.

Alles, was der Verfasser hierüber sagt, hat seine Richtigkeit in Ansehung der angenehmen Gefühle, die nicht unmittelbar durch den Gegenstand, sondern durch Hülfe der Association hervorgebracht werden sollen, nicht aber in Ansehung des eigentlich sogenannten Schönen. Welche Regung oder (Gemüths) Bewegung wird durch **Harmonie und Simmetrie** hervorgebracht? und welche Gedankenreihen sind zu ihrer Wahrnehmung nöthig? Man höre ihn selbst, mit welchen Gründen er dies zu unterstützen sucht und urtheile:

„Da, wo die Bewegung des Schönen und Erhabnen empfunden wird, muß der vorliegende Gegenstand immer eine einfache Bewegung erwecken, bevor die zusammen gesetztere Bewegung des Schönen oder Erhabenen empfunden werden kann. Es ist ein großer Unterschied zwischen dem Gefühl des Schönen und Erhabenen und einfachen Bewegungen von Zärtlichkeit, Traurigkeit u. s. w. Niemals aber findet jenes statt, wenn nicht eine dieser letztern vorhergegangen ist."

Hier verwechselt der Verfasser ganz offenbar das Gefühl des Schönen mit dem durch Hülfe der Association hervorgebrachten Gefühl, indem diese Behauptung bloß in Ansehung des letztern seine Richtigkeit hat. **Harmonie und Simmetrie** setzen keine Bewegungen von Zärtlichkeit, Traurigkeit u. s. w. voraus.

„Unser Gefühl von dem Schönen und Erhabenen eines Objekts hängt von den Eigenschaften ab, die wir an ihn betrachten, auch der schönste Gegenstand hat gleichgültige Eigenschaften; und selbst ein Mann von dem feinsten Geschmack fühlt nichts von der **Schönheit** der mediceischen **Venus** oder der **Majestät des Apollo von Bellvedere**, wenn er die Dimensionen, Verhältnisse und Marmorart, aus der sie verfertigt sind u. dgl. betrachtet."

Diese Bemerkung hat allerdings ihre Richtigkeit, beweist aber keinesweges, wie der Verfasser glaubt, daß diejenigen Eigenschaften in diesen Gegenständen, die das Gefühl des Schönen und Erhabenen erwecken, und worauf man, nach dieser Voraussetzung nicht merkt, Gemüthsbewegungen erregen müssen. Und eben so wenig kann dieses durch die folgende Bemerkung bestätigt werden, daß nemlich die Gewohnheit bloß darum die Eindrücke des Geschmacks schwächt, weil der Gebrauch uns zwingt, diese Gegenstände unter ganz verschiedenen Gesichtspunkten zu betrachten, als die waren, unter denen sie jenes Gefühl erregen und bloß auf ihre gleichgültigen Eigenschaften zu merken.

Dies alles hat seine völlige Richtigkeit, wenn auch das Geschmacksgefühl nicht in einer durch Gemüthsbewegung erregten Reihe ihrer analogen Ideen, sondern in einer objektiven Eigenschaft gegründet wäre; welche ohne Aufmerk-

samkeit nicht wahrgenommen werden und das Gefühl des Schönen und Erhabenen hervorbringen kann.

Ferner heißt es: „Die Bewegungen von Freude, Wohlwollen u. s. w. können da Statt finden, wo die Kraft, durch die wir eine Ideenreihe verfolgen, nicht vorhanden ist; bei Geschmacksbewegungen hingegen muß diese Kraft schlechterdings vorhanden sein, oder die Bewegungen selbst werden nicht empfunden.“

Ich glaube gerade das Gegentheil behaupten zu können; die Gemüthsbewegung der Freude z. B. ist nie eine Wirkung des gegenwärtigen Objekts, sondern das Resultat aller damit associirten angenehmen Vorstellungen. Das Gefühl der Schönheit hingegen entspringt aus der Beurtheilung von dem Verhältniß der Form des gegenwärtigen Objekts an sich zur Thätigkeit der Einbildungskraft, wozu, wie ich schon gezeigt habe, die Wirkung der Association nicht nur nicht beförderlich, sondern sogar hinderlich ist.

Und damit will ich meine Anmerkungen über dieses in allem Betracht lesenswürdige Werk beschließen, und kehre zu meinem Gegenstande zurück.

Die höhern Erkentnißkräfte, (Vernunft, Verstand,) haben die Art der Möglichkeit der Dinge zum Gegenstande. Die Vernunft bestimmt die negative, die conditio sine qua non; der Verstand die positive Art der Möglichkeit. Ein Ding mag existiren oder nicht, auf diese, oder auf eine andre Art existiren, so muß es immer mit sich selbst identisch sein, oder sich selbst nicht wiedersprechen. Soll es eine Figur haben, so kann es nicht von weniger als drei Linien begränzt sein und dergl. Es hängt nicht vom Willen des Subjekts ab, ein Ding, in Ansehung seiner Möglichkeit so, oder anders zu denken, sondern dies ist in Ansehung

seiner nothwendig. Das Wohlgefallen, daß das Subjekt an dem Denken eines Objekts auf eine bestimmte Art hat, beruht nicht auf dieser bestimmten Art, sondern darauf, daß es durch diese bestimmte Art ein Objekt des Denkens überhaupt ist. Die Beziehung aufs Subjekt ist hier ein Minimum; die aufs Objekt hingegen ein Maximum.

Die Sinnlichkeit hat das wirkliche Individuelle zum Gegenstande, das durch die Wirkung eines äussern Objekts auf den, dem Subjekt zugehörigen organischen Körper, nicht nur bei verschiedenen Subjekten sondern in eben demselben, bei der mindesten Veränderung verschieden sein. Das was mir in einem gewissen Zustande meines Körpers süß schmeckt, kann nicht nur einem andren, sondern mir selbst, in einem andren Zustande bitter schmekken, u. s. w. Hingegen mag der Zustand meines Körpers sein wie er will, so kann ich doch eine Figur, wenn ich sie überhaupt denken soll, nicht in weniger als drei Linien eingeschlossen denken. Eine Empfindung (Produkt der Sinnlichkeit) enthält zweierlei: 1) etwas das sich aufs Objekt und 2) etwas das sich aufs Subjekt bezieht. Beide sind individuell, nur daß in einigen Empfindungen das Bewußtsein des einen, in andern hingegen das Bewußtsein des andren die Oberhand behält. Diejenigen Empfindungen, worin das Bewußtsein desjenigen, das sich aufs Objekt bezieht, am stärksten ist, heißen, (in so fern sie sich der Produkte höherer Erkenntisse nähern) feinere; diejenigen hingegen, worin dasjenige das sich aufs Subjekt bezieht, am stärksten ist, heißen gröbere Empfindungen. Das Rothe z. B. wird mehr ein bestimmter Gegenstand als ein Zustand des Subjekts, (angenehmes Gefühl) das Süße hingegen wird mehr als Zustand des Subjekts, denn als bestimmtes Objekt wahrgenommen. Sowohl das, was sich in der Em-

pfindung aufs Objekt, als was sich aufs Subjekt bezieht (das Angenehm sein oder Unangenehm sein derselben) sind individuell und daher nicht allgemein gültig.

Die produktive Einbildungskraft bestimmt durch ihre Ideale nicht die nothwendige und allgemein gültige Art der Möglichkeit eines Objekts, auch nicht die zwar nicht allgemein gültige, aber dennoch unter gegebenen Umständen nothwendige Art seiner Wirklichkeit (das Individuelle) sondern blos die metaphysisch-mögliche, aber moralisch (als Gegenstand des Willens) nothwendige Art der Verbindung sinnlicher Objekte.

Das Geschmacksurtheil: Dieser Gegenstand ist schön; sezt nothwendig den Begriff des Prädikats schön im Gemüth voraus. Nun ist aber Schönheit kein Merkmal eines Objekts; sie sezt die Möglichkeit und Wirklichkeit des Objekts voraus, und drückt nur sein Verhältniß zu unsrem Gemüth aus; wie kann also der Begriff von der Schönheit ihrer empirischen Wahrnehmung im Objekte vorhergehn? Und kann er es nicht, wie kann er mittheilbar werden, und ein Prädikat zu einem allgemeinen Urtheile abgeben? Dies erfordert eine nähere Erörterung.

Die Mittheilbarkeit der Gedanken beruht nicht auf ihrer besondern Materie, sondern auf ihrer allgemeinen Form. Dies empirische Urtheil: Der Zucker ist süß, ist mittheilbar. Derjenige der meine Sprache versteht, versteht auch gleich, was ich mit diesem Urtheile sagen will. Soll ich aber daraus schließen, daß derselbe durch das Organ des Geschmacks eben die Empfindung des Süßen, und durch das Organ des Gesichts eben die Empfindung des Weissen von dem Zucker erlangt, die ich erlange? Keinesweges. Jener kann allerdings durch sein Organ des Geschmacks anstatt der Empfindung des Süßen die Empfindung des Bit-

tern, und durch sein Gesichtsorgan, anstatt der Empfindung des Weissen die Empfindung des Schwarzen von dem Zucker erlangen, und doch kann er mich recht gut verstehn wenn ich sage: der Zucker ist süß, der Zucker ist weiß; nur daß er dies Urtheil in seine Sprache übersezen muß. Bei mir heißt dies so viel: das uns beiden unter dem Nahmen des Zuckers bekannte Objekt besteht aus zwei Merkmalen: aus einem Merkmal des Geschmacks, daß wir beide zwar (wegen Gemeinschaftlichkeit unsrer Sprache) süß nennen, daß aber dennoch bei dem andren die Empfindung die ich bitter nenne, sein kann; und einem Merkmale des Gesichts, das wir beide weiß nennen, daß aber nach meiner Voraussezung bei dem andren die Empfindung, die ich schwarz nenne, ist. Das uns beiden gemeinschaftliche Urtheil ist also dies: ein in Ansehung unserer gemeinschaftlich unbestimmtes; in Ansehung eines jeden von uns aber, auf eine besondre Art bestimmtes Merkmal des Geschmacks, ist mit einem Merkmale des Gesichts von eben der Art in einem Gegenstande der Erfahrung verknüpft. Das Materielle des Subjekts und Prädikats wird aus diesem Urtheile ganz weggelassen und nur das Formelle derselben (ihre Beziehung auf bestimmte Organe) beibehalten.

Nun ist aber Schönheit kein Merkmal eines Objekts, das durch seine Verknüpfung mit andren Merkmalen entspringt; sie ist nicht einmal das Formelle, das, obschon nicht etwas Absolutes im Objekte selbst, dennoch, seine Beziehung auf ein andres bestimmtes Objekt bedeutet; sie trägt zur Erkenntniß des Objekts gar nichts bei, sondern sie sezt dasselbe schon voraus, und bestimmt nur sein Verhältniß zu dem, als Objekt ganz unbestimmten, Subjekte, was bedeutet also dies Urtheil: Dieser Gegenstand ist schön: Schön ist hier nicht das Reelle in der Empfindung (wie z. B. roth) weil dies nicht mittheil-

bar und folglich ein Prädikat eines allgemeinen Urtheils sein kann. Es bedeutet also nicht eine Beziehung auf ein bestimmtes Objekt, sondern blos auf das als Objekt unbestimmte Subjekt, das gleichfals unmittheilbar ist; und doch soll dies Urtheil allgemein sein. Denn es heißt nicht, dieser Gegenstand ist mir schön (so wie z. B. diese Speise schmeckt mir wohl) sondern er ist schön. Die Beantwortung dieser Frage ist diese; Schönheit ist keine nothwendige (transcendentelle) Form eines Erfahrungsobjekts überhaupt, auch nicht eine mögliche Form eines besondern Objekts (wie z. B. eine bestimmte Figur) sie ist nicht ein, als Verhältniß zu einem andern bestimmten Objekt gedachtes Merkmal, folglich kein mittheilbarer allgemeiner Begriff, sondern sie ist die Eigenschaft des Objekts, in so fern es die Wirkung der Einbildungskraft dem Willen gemäß a priori bestimmt. Ein Gegenstand der Kunst ist schön, heißt so viel: die Einbildungskraft hat in seiner Produktion, ob schon dunkel und instinktartig, dem Willen gemäß gewirkt. Da nun die Wirkungsart in der Einbildungskraft (ob schon dunkel) a priori bestimmt ist, so ist sie zwar ein unbestimmter, aber doch zu bestimmender Begriff, den man, ohne vorher zu denken, dennoch im Gegenstande erkennen kann: Die Schönheit ist nicht Vorstellung eines besondern Eindrucks (Wirkung eines äussern Objekts auf ein besonderes Organ) sondern Vorstellung der Uebereinstimmung der Wirkungsart der Einbildungskraft mit dem Willen, die in allen ähnlichen Subjekten (die Organisation mag noch so verschieden angenommen werden) auf gleiche Art hervorgebracht, und folglich allgemein gedacht werden kann. Da ich aber, sowohl zur weitern Ausführung als Anwendung dieser Principien ein besonderes Werk bestimmt habe, so mag dies vor jezt hinlänglich sein.

Ein scharfsinniger Philosoph H. Pr. Heydenreich hat ein System der Aesthetik entworfen, das, wie ich dafür halte, wegen dem Neuen selbstgedachten darin alle Aufmerksamkeit verdient. Ich werde diesem Philosophen Schritt vor Schritt folgen, mich der Freiheit zu philosophiren, deren ich mich gegen andre bediene, auch gegen diesen Selbstdenker bedienen, und sein System mit der Fackel der Kritik beleuchten.

Ich übergehe hier die erste Betrachtung, worin die Frage untersucht wird: warum die Kunstwerke bei den Alten, grössere Wirkungen hervorbrachten, als bei den Neuern? (obschon ich glaube, in so fern dieses Faktum selbst seine Richtigkeit hat, die Ursache davon in dem Misbrauch der Popularität, zu finden; wodurch in den neuern Zeiten das Gefühl und die anschauende Erkenntniß unterdrückt, und ein künstliches System der Zeichenkombinationen an ihre Stelle gesezt wird. Ein Gedanke der mir wichtig zu sein scheint, und den ich bei einer andern Gelegenheit ausführen will). Auch die zweite Betrachtung die den Beweis davon enthält, daß das vorige Faktum selbst einigermaßen eingeschränkt werden muß. Auch die dritte, die eine kurze Geschichte der Aesthetik enthält; und fange meine Bemerkungen von der vierten Betrachtung an.

Ich begreife nicht, warum Herr Heidenreich die Frage: ob es allgemeine Prinzipien des Geschmacks gebe? auf diese reduzirt: ob die Geseze des Geschmacks sich aus den höchsten Prinzipien der Vernunft so ableiten lassen, daß jeder, der diese annimmt, auch jene anerkennen müsse? dieser ist eine zweite Frage untergeordnet: Machen die schönen Gegenstände eine eigne Klasse von Gegenständen, und die Empfindungen, die sie erregen, eine eigne Klasse von Empfindungen aus?"

Da diese Frage ausdrücklich nichts mehr sagt, als giebt es allgemeine Prinzipien des Geschmacks überhaupt, sie mögen aus der Vernunft oder der Grundeinrichtung eines andern Erkenntnißvermögens sich herleiten lassen.

Diese Frage ist allgemeiner und muß also der Frage ob die Geseze des Geschmacks sich aus den höchsten Prinzipien der Vernunft ableiten lassen, vorhergehn.

Wird dieses bejahet, alsdann kann erst die Frage aufgeworfen werden: Sind diese allgemein gültige Prinzipien eben die Prinzipien der Vernunft oder nicht? Wird dieses hingegen verneinet, so findet diese zweite Frage gar nicht Statt. Nach meiner bisherigen Erörterung des Begrifs vom Geschmack, giebt es nicht nur allgemein gültige Prinzipien des Geschmacks überhaupt, sondern die Prinzipien unserer Erkenntniß (Einheit im Mannigfaltigen) und aller Thätigkeit unsres Gemüths ohne Unterschied, sind eben die Prinzipien des Geschmacks.

Der Verf. macht folgende Klassification der Schönheiten.

1) „Schönheiten wo das Wohlgefallen aus dem sinnlichen Eindrucke, ohne ein Urtheil über den Gegenstand entsteht. Hierher gehört die Schönheit einzelner Farben und Klänge."

Hier verwechselt der Verfasser Schönheit mit **angenehmer Empfindung**; diese ist allerdings Wirkung einzelner Eindrücke, jene hingegen eines, obschon undeutlichen Urtheils über den Gegenstand.

2) „Diejenigen, wo das Vergnügen aus zufälligen Associationen der Vorstellungen herrührt. Beispiele sind unzählige von Gegenständen die uns gefallen, blos weil sie uns an andre erinnern, die uns lieb waren." Diese Art des Wohlgefallens muß, als blos subjektiv und nicht allgemein gültig von objektiver Schönheit, deren Realität der Verfasser zugesteht, sorgfältig unterschieden werden.

3) „Solche, wo das Wohlgefallen aus der Beziehung auf unser Wohl und Weh entspringt. Licht und Finsterniß sind davon die einfachsten Beispiele?"

Auch dieses gehört nicht zur Schönheit. Wer wird das Licht schön, und die Finsterniß häßlich nennen?

„Endlich 4) die Schönheiten, welche uns deswegen gefallen, weil wir in ihnen Uebereinstimmung mit unsern Verstands- und Vernunftsgesezen finden. Von dieser Art ist die Schönheit der Ordnung und Zweckmässigkeit." Ich weis nicht warum der Verfasser von den bloß subjektiven Gründen des Gefallens gleich zu der Uebereinstimmung mit den Gesezen des Verstandes und der Vernunft übergeht, da doch Uebereinstimmung mit den Gesezen irgend einer Thätigkeit überhaupt, gleichfalls der Grund vom Gefühl des Schönen seyn kann.

Von den ersten zweien Klassen der Schönheit gesteht der Verfasser, daß sie sich nicht aus Vernunftprinzipien herleiten und unter Regeln bringen lassen.

In Ansehung der beiden leztren aber, wirft er die Frage auf: Beruht das Urtheil, das darin vorwaltet auf subjektiven zufälligen, oder auf nothwendigen allgemein gültigen Gründen? Ich dächte, daß zum wenigsten in Ansehung der vierten Klasse diese Frage nicht mehr Statt finden kann; denn die Geseze des Verstandes und der Vernunft sind gewiß (da der Verfasser kein Skeptiker ist) nothwendig und allgemein gültig. Eben so wenig findet auch diese Frage in Ansehung der dritten Klasse Statt. Denn der Einfluß auf

unser Wohl und Weh, ist entweder angenehme oder unangenehme Empfindung, oder Associationsreihen; in beiden Fällen ist dieser Einfluß bloß subjektiv und zufällig.

In Ansehung der Baumgartenschen Erklärung: Schönheit ist sinnliche Vollkommenheit, wirft der Verfasser folgende Frage auf: 1) Ist es Vollkommenheit der Dinge, oder Vollkommenheit unsrer selbst, welche uns bei den Eindrücken der erstern Vergnügen macht? und hat das Wort Vollkommenheit eben den Sinn, wenn es auf uns, als wenn es auf die Gegenstände ausser uns angewendet wird? Der Verfasser bejaht die leztere Frage, und nimmt beide Arten der Vollkommenheit für Ursachen des Vergnügens an.

Was mich anbetrift, so glaube ich diese Frage verneinen zu dürfen. Die Vollkommenheit eines jeden Dinges ausser uns, besteht in der Uebereinstimmung des Mannigfaltigen darin zu einem Zweck. Die Vollkommenheit hat, in diesem Sinne genommen, keine Grade. Ein Ding kann mehrere **Vollkommenheiten** (Uebereinstimmung des Mannigfaltigen zu mehreren Zwekken) nicht aber eine grössere **Vollkommenheit** als ein anderes Ding haben; jedes Ding ist in Ansehung seines Zwekkes gleich vollkommen. So kann auch diese Vollkommenheit, als eine untheilbare Einheit, nicht nach und nach erhalten werden. Nur ein vernünftiges nach freiem Willen handelndes Wesen, kann Grade der Vollkommenheit haben; weil dieses, unter allen gleich möglichen zufälligen Modifikationen eines Dinges, nur das Gute (d. h. das Wirklichmachen desjenigen, was seinem Wesen möglich ist) wählen kann. So hat auch die Vollkommenheit eines solchen Wesens selbst, als Produkt seines freien Willens, Grade, wovon der höchste Grad, das Maximum dieses Wirklichmachen ist. Verschiedene Kräfte können auf verschiedene Art zusammengesezt werden und dadurch verschiedene Wirkungen hervorbringen. An sich ist jede dieser Kompositionen in Beziehung auf die ihr eigenthümliche Wirkung, gleich vollkommen. Ein vernünftiges nach freiem Willen handelndes Wesen kann seine Kräfte in verschiedenen Verhältnissen wirken lassen. Jede dieser Verhältnisse ist, in Ansehung der daraus erfolgten Wirkung gleich vollkommen; nicht aber in Ansehung dieses Wesens selbst, das durch diese Wirkung in seinem Daseyn bestimmt wird. Diese zwei Vollkommenheiten sind also nicht von einerlei Art. Die Einsicht in der Vollkommenheit eines Dinges (nicht diese Vollkommenheit an sich, so lange sie von uns nicht eingesehn wird) macht uns an Erkenntniß in einem gewissen Grade vollkommen. Die Vollkommenheit die in Ansehung der Dinge ausser uns eine **Vielheit** ist, ist in Ansehung unsrer selbst eine **stetige Größe**: wodurch, wie ich dafür halte, auch der erste Theil der von dem Verfasser entworfenen Frage beantwortet wird.

2) Entsteht aus **Vollkommenheit** immer und nothwendig Vergnügen?

Diese Frage bejaht der Verfasser, die vorhergehende hingegen läßt er unentschieden. Aber warum? So wie die leztere Frage aus der Erfahrung bejaht wird, so kann die erstere aus der Erfahrung verneint werden; weil sonst ein jeder Gegenstand uns Vergnügen machen müßte, indem ein jeder Gegenstand an sich, ohne Beziehung auf unsere Erkenntniß, vollkommen ist.

Der Verfasser rechnet dreierlei Arten von Vollkommenheit, oder Einheit im Mannigfaltigen. Mehrere Theile vereinigen sich zu einem Ganzen, Mehrere Vorstellungen zu einem Begriffe, Mehrere Mittel zu einem Zweck. Hier bemerke ich, daß die zwei ersten Arten eben dieselbe Einheit sind, weil ein Ganzes nur durch einen Begriff, auf den

sich die Theile als Vorstellungen beziehn, möglich ist. Ferner so hat der Verfasser noch eine Einheit übersehn, die gewiß mit den andern von gleicher Wichtigkeit ist, nämlich die Einheit der Regel, worauf Harmonie, Symetrie, u. dgl. beruht. So kann ich auch mit dem Verfasser nicht übereinstimmen, wenn er behauptet, daß die Verworrenheit der Vorstellungen zur Empfindung der Schönheit nicht nothwendig sey. Allerdings ist sie dazu nothwendig, wenn wir das Vergnügen an Schönheit von dem Vergnügen an Wahrheit, die auf die deutliche Einsicht der Einheit im Mannigfaltigen beruht, unterscheiden wollen. Schönheit in allgemeiner Bedeutung, ist freilich nicht das Wohlgefallen an eine besondere Eigenschaft des Gegenstandes, sondern an die durch denselben veranlaßte Selbstthätigkeit. Das Kriterium, woran wir erkennen daß dieses Wohlgefallen nicht an den besondern Gegenstand, sondern an die durch eine allgemeine Eigenschaft veranlaßte Selbstthätigkeit ist, besteht darin, daß wir bemerken daß nicht nur dieser, sondern ein jeder anderer, auf eben diese Art behandelter Gegenstand uns eben dieses Wohlgefallen gewähret. Diesem zu Folge kann auch eine Wahrheit, eine Demonstration, ein System u. dgl. schön genannt werden, indem das Wohlgefallen an eine Wahrheit nicht daher rührt, weil diese Wahrheit diesen besondern Gegenstand betrift, sondern weil sie eine Wahrheit überhaupt ist; eine andere (einen andern Gegenstand betreffende) Wahrheit gewährt uns eben dasselbe Wohlgefallen. Dieser Begriff der Schönheit ist also das genus wozu noch die differentia specifica hinzukommen muß.

Schönheit in besonderer Bedeutung ist das Wohlgefallen nicht an die bloße Selbstthätigkeit überhaupt, wir mögen uns der Art dieser Selbstthätigkeit deutlich bewußt

seyn oder nicht; sondern das Wohlgefallen an diejenige Selbstthätigkeit deren Wirkungsart wir uns nicht deutlich bewußt sind; und wir nehmen doch wahr, daß dieses Wohlgefallen nicht von dem besondern Gegenstande dieser Selbstthätigkeit herrührt, indem auch andre Gegenstände diese Art des Wohlgefallens erregen. Diese Erklärung der Schönheit ist völlig positiv, wodurch zugleich die Objektivität und Allgemeingültigkeit dieses Begriffs (seine Unabhängigkeit von der Beziehung eines besondern Objekts aufs Subjekt dargethan wird.

Die Kritik des Moritzischen Begriffs von der Schönheit: daß nämlich das Schöne das in sich vollendete sey, ist, wie ich dafür halte von keinem Belang. „Heißt, sagt der Verfasser, jener Satz so viel: als das Schöne ist dem Nützlichen entgegen gesezt, so erklärt er noch nichts von demjenigen, was Schönheit eigentlich sey.

Freilich ist diese Erklärung, wie ich schon erwähnt habe, bloß negativ, sie bestimmt dasjenige was andern Arten des Wohlgefallens nicht aber der Schönheit zukömmt. Das Schöne ist das in sich vollendete, d. h. ein allgemeingültiges Urtheil über die Beschaffenheit des Objekts an sich (als Ursache des Wohlgefallens) ohne Beziehung auf das Verhältniß eines besondern Objekts zu einem besondern Subjekt, wodurch Schönheit von angenehmer Empfindung, und ohne Beziehung auf das Verhältniß dieses Objekts als Mittel zu einem andern Objekt, als Zweck; wodurch Schönheit von Nützlichkeit unterschieden wird. Das innere Merkmal der Schönheit ist die Regelmässigkeit, d. h. die Darstellung einer Regel durch ein Objekt, nicht aber umgekehrt ist es dazu erforderlich, daß ein Objekt durch diese Regel möglich wird. Kugeln die pyramidenförmig auf einander gelegt sind, sind schön, warum? weil sie re-

gelmäßig sind; diese Regelmäßigkeit gefällt aber nicht deswegen, weil sie die Hervorbringung des besondern Objekts (der Pyramide) möglich macht, weil uns an dem Objekt gar nichts gelegen ist; wären diese Kugeln quadratförmig auf einander gelegt, so wäre hier eine andere Regel, und ein anderes dadurch hervorgebrachtes Objekt, das uns nicht desto weniger gefallen möchte; also blos die Regelmäßigkeit überhaupt, nicht irgend eine bestimmte Regel gefällt uns.

f) Betrachtung, sagt der Verfasser „die Zwekke des Menschen, so wie seine Bedürfnisse, beziehn sich entweder auf den Körper, dessen Erhaltung und Wohlseyn — und diese erzeugen die mechanische Künste; oder auf den Geist — und zwar entweder auf die Erkenntnißkräfte; — daraus entstehn die Wissenschaften; oder auf die Empfindungen, und diese geben den schönen Künsten ihren Ursprung."

Diese Eintheilung der Künste nach den menschlichen Zwekken scheint mir unbequem zu seyn, indem man die Gränzen zwischen den Zwekken und Bedürfnissen, die sich auf den Körper, dessen Erhaltung und Wohlseyn, und denjenigen die sich auf den Geist beziehn, schwerlich bestimmen kann; und was gehört überhaupt zum Körper, und was zum Geist? Eine Taschenuhr ist ohne Zweifel ein Werk der mechanischen Künste; aber in welcher entfernten Beziehung steht sie nicht mit den körperlichen Bedürfnissen? und warum soll nicht eine jede chimische Komposition, die sowohl im gemeinen Leben, als in der Medizin Einfluß hat, ebenfalls zu den körperlichen Bedürfnissen gehören? Wer wird aber deswegen sagen, daß eine chimische Komposition ein Werk einer mechanischen Kunst sey?

Was mich anbetrift, so theile ich die Künste nicht nach ihren Zwekken ein, sondern nach den Wirkungsarten und Mitteln, wodurch sie hervorgebracht werden. Ist ihre Wirkungsart physisch nach Gesezen der Mechanik, so gehören sie zu den mechanischen. Ist sie intellektuell nach Gesezen des Erkenntnißvermögens, so gehören sie zu den intellektuellen (Wissenschaften). Ist sie moralisch nach den Gesezen des Willens, so gehören sie zu den aestatischen Künsten. Eine Wassermühle ist ein mechanisches Kunstwerk; weil sowohl ihre Entstehungsart, als ihre Wirkung auf andere Gegenstände auf eine physisch nothwendige Art, nach den Gesezen der Mechanik, sich erklären und bestimmen läßt. Die Konstrukzion einer algebraischen Gleichung geschieht nach methaphysisch nothwendigen Gesezen des Erkenntnißvermögens. Sie ist also ein intellektuelles Kunstwerk. Die Entstehungsart eines Gedichts sowohl, als seine Wirkung aufs Gemüth, geschieht nach moralisch nothwendigen Gesezen des Willens (nach motiven). Die eigentlich so genannten schönen Künste vereinigen in sich das Intellektuelle mit dem Moralischen; indem sie ein Gefühl, oder eine Beziehung aufs Subjekt bewirken, welches einen objektiven Grund hat, und folglich allgemein gültig ist.

Die reine Aesthetik im weitern Sinne, kann; wie ich dafür halte, erstlich in zwei Haupttheile zerfallen. 1) In der Lehre der Schönheit. 2) In der Lehre der Empfindsamkeit. Jene begreift in sich die formellen allgemeingültigen Prinzipien der Schönheit an sich. Diese, den als Zweck vorausgesezten, durch die produktive Einbildungskraft hervorzubringenden Gemüthszustand.

Die angewendete Aesthetik kann wiederum in zwei Haupttheile eingetheilt werden. 1) In der Lehre der Dar-

stellung der Schönheit, in einem Gegenstande überhaupt. 2) Verknüpfung der Schönheit mit der Empfindsamkeit. Jene kann wieder in zwei Unterern abgetheilt werden; a) worin das Prinzip der Schönheit, Uebereinstimmung des Manigfaltigen in einem Begriff: b) worin das Prinzip Uebereinstimmung in einer Regel ist. Mit der Empfindsamkeit lassen sich diese beide Arten der Schönheit verknüpfen. Ich erkläre mich hierüber:

Erstl. ist es offenbar, daß die Aesthetik so gut wie jede andere Wissenschaft, einen reinen (formellen,) und einen angewendeten Theil haben muß. Jener handelt bloß von dem allgemeingültigen Wohlgefallen an der Form eines Gegenstandes, ohne Rücksicht auf sein materielles Interesse. Diese ist nichts anders als Einheit im Manigfaltigen überhaupt. Diese Einheit ist, wie ich schon gezeigt habe, von dreierlei Arten, nämlich Einheit des Begriffs, Einheit der Regel, und Einheit des Zwecks. Das Manigfaltige kann aus unendlich vielen Arten gedacht werden; die aber hier nicht in Betracht kommen. Die angewendete Aesthetik handelt von den verschiedenen Arten Gegenstände, die die Form der Schönheit anzunehmen fähig sind. Diese Gegenstände sind entweder an sich (ohne daß man sie als Mittel zu irgend einem Zweck betrachtet) gleichgültig, und erregen keinen Wohlgefallen; oder sie erregen einen Wohlgefallen an sich. Die Gegenstände der bildenden Künste und der Baukunst z. B. sind von der ersten Art.

Ein Gemählde, eine Statüe, ein Gebäude sind in Ansehung ihrer Materie gleichgültig (wo wir nicht auf ihren Gebrauch zu irgend einem Zweck Rücksicht nahmen). Nur die Form (Uebereinstimmung des Manigfaltigen in einem Begriff des vorgestellten Objekts, in den beiden erstern; und Uebereinstimmung in einer Regel in den leztern) gefällt uns.

uns. In einem musikalischen Stück hingegen, oder in einem Gedichte, gefällt uns nicht bloß die Form (die Melodie und Harmonie) sondern auch die Materie (die einzelnen Klänge,) und der Zweck (der dadurch zu bewirkende Gemüthszustand.) Diese Form auf andere Gegenstände angewendet, gewährt uns keinesweges den Grad des Vergnügens, den diese uns gewähren.

Tafel der aesthetischen Eintheilungen.

I.

Reine Aesthetik, Schönheit an sich.

1) Einheit des Begriffs. Mahlerei, Bildhauerei, Gartenkunst nach dem englischen Geschmack. Das Mahlerische in der Dichtkunst, Musik und Tanzkunst u. s. w.

2) Einheit der Regel. Baukunst, Gartenkunst, nach dem Französischen Geschmack. Das Rhytmische in der Musik, Tanzkunst, Dichtkunst u. s. w.

3) Einheit des Zwekkes. Dieses findet in allen diesen Künsten in demjenigen was man Ausdruck nennt, statt. Der Zweck ist ein bestimmter Zustand der Empfindsamkeit. In der Baukunst besonders wird auch auf einen äusseren Zweck (Bequemlichkeit) Rücksicht genommen.

II.

Angewendete Aesthetik.

1) Darstellung der Schönheit in einem gleichgültigen (Mahlerei, Bildhauerei, Baukunst, Gartenkunst.)

2) **Darstellung der Schönheit in einem interessanten Gegenstande.** Musik, Dichtkunst, Tanzkunst u. s. w.

Der vorerwähnte Verf. sezt ferner das Wesen der schönen Künste, welches bei ihm durch ihren Zweck bestimmt wird, in der Darstellung eines bestimmten Zustandes der Empfindsamkeit. Dieses Prinzip aber ist erstlich nicht allgemein. Welchen Zustand der Empfindsamkeit bringt ein, bloß nach den Regeln der Symmetrie (ohne Rücksicht aufs Moralische und Pathetische) eingerichtetes Gebäude hervor? die Schönheit besteht hier bloß in der Regelmäßigkeit.

Zweitens so verwechselt er das Formelle mit dem Materiellen. Der Gegenstand eines bestimmten Zustandes der Empfindsamkeit kann bloß eine eigne Art des Wohlgefallens erregen, ist aber nicht schön, sondern bloß der gewöhnliche Stoff, der durch die Form der Schönheit schön werden kann. Ein Fehler den der Verfasser mit allen Aesthetikern, wie weit sie mir bekannt sind, gemein hat; welches bisher die größte Verwirrung in der Aesthetik veranlaßt hat.

1) Exkurs. Widerlegt der Verfasser die Prinzipien der schönen Künste die seine Vorgänger haben festsezen wollen: 1) sagt er „um den Unterschied der mechanischen und schönen Künste anzugeben, haben mehrere Weltweise jene durch den Zweck der Befriedigung physischer Bedürfnisse; diese durch den Zweck der Ergözung, Erregung von Vergnügungen, hinlänglich auszuzeichnen geglaubt."

Ich weis nicht wer diese mehrere Weltweisen sind, die die freien und mechanischen Künste bloß durch ihren Zweck haben unterscheiden wollen. Aber seyn sie auch wer sie wollen, so haben sie gewiß hierin Unrecht; weil, wie der Verfasser sagt, dadurch die schönen Künste von den Künsten des Luxus nicht gehörig unterschieden werden. Wenn er aber hinzu fügt, daß dadurch auch viele der edelsten Werke von der Sphäre der schönen Künste ausgeschlossen werden müssen, weil sie auf nichts weniger als Erregung von Vergnügen abzielen, so kann ich hierin mit ihm nicht übereinstimmen, indem, wie ich dafür halte, alle Nebenzwekke abgerechnet, der Hauptzweck der schönen Künste in Erregung des aus dem Gefühl des Schönen entspringenden Vergnügen besteht.

6) „Nachahmung der schönen Natur, sagt der Verfasser, ist ein Begriff der von jeher viel Glück gemacht hat, und auch jezt noch von scharfsinnigen Aesthetikern vertheidigt wird. Allein auch er befriedigt nicht u. s. w."

So sehr ich gegen den Begriff von Nachahmung der Natur, als Prinzip des Schönen bin; so sehr bin ich dafür, als Prinzip der schönen Künste; nur muß er richtig erklärt werden. Nicht Nachahmung der Gegenstände der Natur, sondern ihrer Wirkungsart in Hervorbringung der schönen Gegenstände, kann ein Prinzip der schönen Künste abgeben. Ich will mich hierüber näher erklären.

Nachahmen und Kopiren sind von einander verschieden. 1) Nachahmen bezieht sich auf die Wirkungsart, auf die Methode wonach die Wirkung hervorgebracht wird. Kopiren bezieht sich auf die Wirkung selbst. Nachahmen bezieht sich auf das Subjekt, als wirkende Ursache; Kopiren hingegen auf das hervorgebrachte Werk selbst. Man ahmt einem Raphael nach; kopirt hingegen sein Gemählde. 2) Im Nachahmen wird erstlich das Ganze gefaßt; und dann werden die Theile, diesem Ganzen gemäß, nach und nach ausgeführt. Im Kopiren ist es umgekehrt; die Theile werden nach und nach gefaßt und zu einem Ganzen (wovon man erst zulezt einen Begriff bekömmt) verbunden. 3) Das Nachahmen geschieht nach den Gesezen der Asso-

ciation, und bezieht sich nicht auf Darstellung der **Merkmale** eines Gegenstandes, sondern, ihrer **Verknüpfung**. Das **Kopiren** hingegen ist umgekehrt, eine bloße Darstellung dieser **Merkmale** selbst.

Wer den Begriff von einem Zirkel hat, nämlich einer Linie die in allen ihren Theilen von einem gewissen Punkte gleich entfernt ist, kann den Zirkel **nachahmen**, d. h. seinem Begriff gemäß darstellen; während der Darstellung ist ihm dieser Begriff beständig vor den Augen. Die Fehler die er begeht, ehe er die dazu erforderliche Fertigkeit erlangt hat, beruht nicht auf Unrichtigkeiten in Ansehung des **Begriffs**, sondern in Ansehung der **Darstellung** selbst. Wer hingegen keinen Begriff von einem Zirkel hat, sondern denselben schon vorgezeichnet findet, und einen dieser ähnlichen darzustellen sich bemühet, kann während der Darstellung auf eine zwiefache Art fehlen, nämlich in Ansehung des **Begriffs** und in Ansehung seiner **Darstellung**. Anfangs weis er gar nicht was das Ganze seyn soll. Durch vieles **Kopiren** fängt er nach und nach an, dasjenige zu merken, das, wenn er es gleich anfangs gemerkt hätte, seine Arbeit schon a priori hättebestimmen können.

Ich habe schon anderswo *) bemerkt, daß die durch **Uebung** erlangte **Fertigkeit** nicht auf **Widerholung** der **Vorstellungen** einzelner **Merkmale** eines Gegenstandes, sondern ihrer **Verknüpfung** unter einander beruht. Der **Originalkünstler** faßt gleich anfangs (ob schon dunkel) hauptsächlich dasjenige, wodurch sein Gegenstand ein Ganzes ist, d. h. die **Associationsart** seiner Merkmale. Durch öftere Widerholung seiner Darstellung wird die Vorstellung des Ganzen immer klarer; er widerholt nie vergebens, indem jede Widerholung etwas zu diesem Zwekke beiträgt. Der **Kopist** hingegen, als ein solcher, d. h. so lange er keine Vorstellung vom Ganzen hat, widerholt die Vorstellung der einzelnen Merkmale vielmal vergebens.

*) Philosophisches Wörterbuch, Art, Gewohnheit.

Hieraus folgt, daß das **Nachahmen** eines an sich schönen Gegenstandes weniger Kunst erfordert als das Nachahmen eines häßlichen. Weil in jenem die sich von selbst darbitteude objektive Schönheit, welche in Verknüpfung der Theile zu einem Ganzen in unsrer Vorstellung besteht, dem Künstler als Leitfaden zur Fassung des Ganzen dienen kann; im leztern aber nicht. Ich möchte daher dem Lehrling in den bildenden Künsten rathen, weil man doch den Anfang vom **Leichtern** machen muß, erstlich sich in Abbildung **schöner** Gegenstände zu üben, und nach und nach zu den gleichgültigen und sogar häßlichen überzugehn. Ein schöner Gegenstand entspricht dem **transzendentellen** Gesez unsrer **produktiven**; ein **gleichgültiger** oder **häßlicher** Gegenstand hingegen, dem **empirischen** Gesez unserer **reproduktiven** Einbildungskraft. Zu jenem sind wir, unserer Natur nach, schon a priori bestimmt, diesen aber müssen wir erst aus der Erfahrung kennen lernen. Nur die zufällige **Bestimmung** der **reproduktiven** Einbildungskraft verdunkelt in uns die **wesentliche** Bestimmung der **Produktion**, und macht daß wir das Schöne erst aus der Erfahrung mit vieler Mühe kennen lernen müssen.

Man könnte also den **Bettauxischen** Grundsaz, die Schönheit besteht in der **Nachahmung** der **Natur**, wogegen man sonst mit Recht einwenden konnte; worin besteht aber die Schönheit der Natur selbst? so erklären: Die Schönheit beruht auf derjenigen transcendentellen Eigenschaft eines Gegenstandes überhaupt, die zur Regel seiner Nach-

ahmung dienen muß; nämlich auf die wahrgenommene Uebereinstimmung seiner Merkmale zu einem Ganzen.

Das **Künstlergenie** geht hierin noch weiter. Es ist nicht bloß damit zufrieden die Natur **nachzuahmen**, d. h. das Ganze eines Gegenstands in seiner Vorstellung zu fassen, und dadurch dieselbe darzustellen, sondern er bringt nach der Methode, die sich die Natur in Hervorbringung eines Ganzen (in unsrer Vorstellung) d. h. eines schönen Gegenstandes bedient, ein, nach einem gewissen Zwekke **vollständigeres** Ganzes hervor. Es giebt noch einen merkwürdigen Unterschied zwischen **Nachahmen** und **Kopiren**; dieser besteht darin, daß im **Kopiren** bloß die Sinne oder die **reproduktive** Einbildungskraft thätig ist, keinesweges aber die **produktive** Einbildungskraft; im **Nachahmen** hingegen diese, so wie im **Dichten** sich thätig zeigt. **Kopiren** kann auch derjenige, der kein bildender Künstler ist; er braucht nur diejenigen Züge des Gegenstandes, die er durch die Sinne einzeln gefaßt, und durch die Einbildungskraft in ein Ganzes apprehendirt, wieder darzustellen. Seine ganze Thätigkeit besteht bloß in der dazu erforderlichen körperlichen **Uebung**. Zum **Nachahmen** d. h. zum **vollständigen** Kopiren, nicht der ersten **Erscheinung** sondern des **Objekts** selbst, hingegen ist dieses nicht hinreichend. Zu diesem Behuf muß er seine Aufmerksamkeit auf neue Züge wenden, sie mit den schon gefaßten in gehörige Verbindung bringen und dadurch die Lükken der ersten Erscheinung ausfüllen, und das Ueberflüßige davon absondern, bis die Erscheinung dem Gegenstande völlig entspricht, und hierin ist er ein wahrer **Dichter**, indem seine **produktive** Einbildungskraft diese Züge auf eine ganz **verschiedene** Art apprehendirt, und associirt, als sie die Sinne in der ersten Erscheinung darbieten. Dieser Unterschied zwischen Nachahmen und **Kopiren** findet auch in Ansehung der Produkte des **höhern Erkenntnißvermögens** Statt. Das **glückliche Genie** d. h. ein solches dem die zufällige Modifikazionen der **reproduktiven** Einbildungskraft nicht hinderlich, oder gar günstig waren, erfindet aus sich selbst, bloß duçe natura neue Wahrheiten, und entdeckt neue Systeme in Wissenschaften, wodurch nicht nur das schon bekannte in ein **vollständiges** Ganzes geordnet und auf einmal übersehen, sondern auch der Weg zur Erfindung der damit zusammenhängender Wahrheiten gebahnet wird. Das, wenn ich es so nennen darf, **unglückliche** Genie, d. h. ein solches dem die zufällige Modifikazionen der **reproduktiven** Einbildungskraft grade **zuwider** waren, muß dadurch, daß es dem vorigen nachahmt oder sich die Methode und Wirkungsart desselben eigen macht, ungefähr so wie durch die platonische Erinnerung, aus seiner Lethargie geweckt und in die ihm angemessene Art von Thätigkeit gesezt werden. Es ist ihm nicht so sehr an dem Resultat des vorigen (worin es allenfalls abweichen kann) sondern vielmehr an seiner originellen Denkungsart gelegen.

Der bloße **Nachbeter** ohne Genie hingegen bemüht sich bloß den vorigen zu **kopiren**, d. h. seine Resultate nach und nach zu fassen, und sich eigen zu machen. Er wagt es nicht **Abänderungen** und **Verbesserungen** damit vorzunehmen, aus Furcht dadurch nicht ganz aus seinem Konzept zu kommen. Er versteht die Kunst nicht **Gedanken durch Gedanken** zu **übersezen**, und das nothwendige oder zufällige Verhältniß der Ausdrücke zu den Gedanken zu bestimmen. Sein Denken ist nicht ein **platonisches transcendentelles**, sondern ein **empirisches** Erinnern. Dieses wird vorzüglich in unsren Zeiten bemerkt. Nicht nur **Weltleute**, sondern auch **Gelehrte von Profession** bedienen sich mehrentheils

der wissenschaftlichen Ausdrücke und ihrer mannigfaltigen Kombinationen, ohne das Mindeste dabei zu denken. Die Ausbreitung der Gelehrsamkeit und die überhand nehmende Popularität gaben, wie ich schon bemerkt habe, die erste Veranlassung dazu.

Die symbolische Erkenntniß, so wichtig sie auch an sich ist zur Erleichterung der Erfindung der Wahrheit und Abkürzung der dazu gehörigen Operationen, trägt auch nicht wenig dazu bei. Das Genie erfindet die Methode, reelle Gedanken in Zeichen, und diese wiederum in reellen Gedanken zu verwandeln. Dieses verkürzt ungemein den Weg zur Erfindung neuer Wahrheiten. Welche unbeschreibliche und mehrentheils vergebliche Mühe mußte es nicht kosten, in einem ganzen algebraischen Prozeß immer die bezeichnete Größen und ihre Verhältnisse selbst statt der Zeichen zu denken? wir bewundern mit Recht das Genie und den unermüdeten Fleiß der Alten, die ohne sich der neuern Analysis und der Algebra zu bedienen, dennoch sehr wichtige mathematische Wahrheiten haben endecken können. Auf der andern Seite muß man aber auch gestehen, daß nur diejenigen die symbolische Erkenntniß richtig gebrauchen können, die auch ohne dieselbe mit der anschauenden Erkenntniß (ob schon etwas langsam) zurecht kommen können. Die andern hingegen die sich bloß auf die symbolische Erkenntniß verlassen, können nicht immer den richtigen Gebrauch davon machen, und dadurch mit Sicherheit neue Wahrheiten entdecken. Sie sind mit den Tapetenwürkern in Frankreich zu vergleichen. Diese knüpfen ihre Fäden nach vorgeschriebenen Regeln ein; und gaffen voller Bewunderung die vortreflichsten Gemählde, die sie, ohne das Mindeste vom Zeichnen und Farbengebung zu verstehn, hervorgebracht haben. Sind also die ihnen überlieferten Regeln selbst unvollständig; oder ist die Beurtheilung besonderer Fälle in Ansehung der Materie, der Instrumente u. s. w. zu ihrem richtigen Gebrauch nothwendig, so können sie mit allen diesen Regeln dennoch keine Fehler verhüten. Woher kommen die Schwierigkeiten in der Rechnung der unmöglichen und unendlichen Größen, als von der Unvollständigkeit der symbolischen Erkenntniß her. Ihre Erfinder, ein Neuton, ein Leibniz und ihres Gleichen fanden, indem sie einen richtigen Begriff davon hatten, nach welchem sie zugleich den richtigen Gebrauch bestimmen konnten, diese Schwierigkeit gar nicht, die andre darin finden. Woher kömmt es daß man seit der Entstehung der Methaphysik bis auf Kant die bloße Formen des Denkens zur Bestimmung reeller Objekte für hinreichend gehalten, ohne vorher die Bedingungen ihrer objektiven Realität fest zu sezen? Woher anders als daß man die symbolische Erkenntniß dieser Formen frühzeitig realisirt hatte?

Ich kehre wieder zu meinem Gegenstande zurück.

7) Gegen den Begriff der vollkommnen sinnlichen Erkenntniß wendet der Verfasser ein, daß obschon dieses das gemeinschaftliche aller schönen Künste ist, dennoch dieses Gemeinschaftliche bloß die Mittel der Darstellung, die Zeichen betrift.

Ich begreife es nicht, wie der Begriff der sinnlichen Vollkommenheit bloß die Mittel der Darstellung, die Zeichen, und nicht vielmehr das allen schönen Künsten gemeinschaftliche Wesen betreffen soll, wovon die schönen Künste verschiedene Arten von Darstellungen sind? Daß die schönen Künste, ungeachtet ihrer Aehnlichkeit dennoch ganz verschiedene Zwekke haben sollen, kann ich nicht zugeben. Der gemeinschaftliche Zweck der schönen Künste, als solcher, ist,

wie schon bemerkt worden, Darstellung der Schönheit.

Was der Verfasser ferner gegen diesen Begriff einwendet, daß er nicht eng genug ist, um die Künste der bloßen Ergözung vom Gebiete der wahren schönen Künste auszuschließen, betrift sein Prinzip noch mehr als das von ihm bestrittene. Was kann nicht alles dem Begriffe von einem bestimmten Zustande der Empfindsamkeit subsumirt werden?

Was endlich Herrn Hofrath Moritz anbetrift, der den gemeinschaftlichen Begriff für alle schönen Künste aus seinem Begriff vom Schönen ableitet, und ihn durch das der Natur durch die Kunst Nachgebildete in sich selbst vollendete erklärt, so muß ich gestehn, daß dieses freilich für keine schulgerechte Definition gelten darf. Aber dennoch muß man solche Blitze des Genies keinesweges verachten. Das Genie versteht die Kunst Minen zu entdecken, und überläßt andern ihre Ausgrabung und fernere Bearbeitung. Der Verfasser sagt: „Ich habe (Exkurs) einleuchtend genug gezeigt, daß man nicht sagen kann, das Schöne sey bloß um seiner selbst Willen da, sey also in sich vollendet, ohne auf etwas andern bezogen zu werden, welches dadurch einen Gewinn erhalte, daß man vielmehr nichts schön nennen kann, ohne es auf ein empfindendes Wesen zu beziehn."

Der Leser merke hier, das etwas anders und empfindendes Wesen, das ich unterstrichen habe; denn auf die Zweideutigkeit des erstern beruht, wie ich zeigen werde, des Verfassers Irrthum oder Schikane in der Beurtheilung der Moritzischen Erklärung. Etwas anders kann heissen ein anderes Objekt ausser dem Schönen; und es kann auch heissen das Subjekt, das empfindende Wesen. Daß das Schöne in sich vollendet sey, ohne sich auf irgend ein empfindendes und beurtheilendes Wesen zu beziehn, ist eine Ungereimtheit, die niemand behaupten wird. Das Schöne muß sich, so wie auch das Gute und das Wahre, allerdings auf ein Subjekt beziehn. Herr Professor Moritz wollte nur sagen das Schöne bezieht sich nicht 1) auf ein besonderes Subjekt (besondere Organisation,) wodurch das Schöne Allgemeingültigkeit hat, und von angenehmer Empfindung, die bloß in Beziehung auf ein besonderes Subjekt gelten kann, unterschieden wird. 2) Das Schöne bezieht sich nicht auf etwas, ohne welches es nicht gedacht werden kann, d. h. es ist kein relativer (sich auf einen Zweck beziehender) Begriff, der sich nicht ohne sein Korrelatum denken läßt (wie Ursache und Wirkung, Mittel und Zweck, Ganzes und Theile u. dgl.) wodurch das Schöne von dem Nützlichen unterschieden wird. Es ist also allerdings in sich vollendet. Der Verfasser fährt fort; „Ich hätte noch hinzusezen sollen, daß in dem Gegensatze von welchem Herr Moritz ausgeht, eine Täuschung liegt, die ihn vielleicht selbst unwissentlich irre geführt hat. Er stellet nämlich Betrachtung des Nützlichen, und Betrachtung des Schönen gegen einander, versteht aber, wie die ganze Folge seiner Gedanken zeigt, unter Betrachtung des Schönen das warme leidenschaftliche Gefühl dessen, der im Genuß einer Schönheit versunken ist. Sollte die Paralelle richtig seyn, so müßte der Betrachtung des Nützlichen nichts weiter als Betrachtung des Schönen (vom Genuß unterschieden) entgegen stehn. Da würde sich denn ergeben haben, daß in den Fällen, wo man das Schöne betrachten kann, ohne es zu geniessen, man es wie beim Nützlichen, auf seine oder anderer Wesen Empfindsamkeit bezieht. Dergleichen Fälle sind nun freilich wenige, allein auch diese wenigen können mir als Beispiele hinlänglich seyn. Bei Tonstücken

und Tänzen allein ist es der Fall, daß ich die Schönheit betrachten kann, ohne sie zu geniessen, indem ich die Noten und Figuren vor mich nehme. Indem ich nun solche Werke betrachte, und aussage, sie sind schön, was hab' ich anders gethan, als sie auf meine Empfindsamkeit bezogen, und nach vorgestellter Beziehung geurtheilt, sie würden wirklich dargestellt, Vergnügen und Interesse verursachen? Und ist es hier, in Rücksicht auf die Thätigkeit meines Verstandes nicht derselbe Fall, als wenn ich z. B. eine Feuerspritze untersuche, und nach angestellter Untersuchung und Beziehung auf ihren Zweck aussage, sie sey nützlich?"

Nach dem was ich schon bemerkt habe, muß dieses ganz schiefe Raisonnement wegfallen. Herr Professor Moritz stellet in der That Betrachtung des Schönen, der Betrachtung des Nützlichen entgegen. Er versteht nicht, wie der Verfasser glaubt, unter Betrachtung des Schönen, das warme leidenschaftliche Gefühl des schönen Gegenstandes (der ausser dem Begriff der reinen Schönheit noch andre Eigenschaften haben kann, wodurch er dieses warme leidenschaftliche Gefühl bewirkt,) sondern das Gefühl der reinen Schönheit, die von der Betrachtung derselben unzertrennlich ist. Die reine Schönheit wird in den Noten und Figuren, so gut wie in den Tonstücken und Tänzen selbst genossen, obschon diese, wegen andrer Gefühle, die zugleich darin enthalten sind, im Ganzen mehr Vergnügen als jene gewähren. Die Verhältnisse eines Tonstücks im Zahlen ausgedrückt, gewähren uns den Genuß der reinen Schönheit (leicht zu übersehende Verhältnisse) so gut als das Tonstück selbst.

Wenn ich also die Werke der schönen Künste betrachte, und aussage, sie sind schön, so will ich nicht bloß sagen, sie werden wirklich vorgestellt, Vergnügen verursachen, sondern sie verursachen schon Vergnügen in der Betrachtung selbst. Es ist also hier nicht eben der Fall, als wenn ich eine Feuerspritze untersuche und sage, sie sey nützlich; weil die Nützlichkeit, nicht nur ohne Beziehung aufs Subjekt, sondern auch ohne Beziehung auf das als Zweck gedachte Objekt, nicht gedacht werden kann. Bei der Schönheit hingegen ist die lezte Beziehung nicht nöthig. Aber dieser ganze Irrthum des Verfassers beruht auf der Verwechselung des Formellen mit dem Materiellen in den Werken der schönen Künste. Ein Fehler, den er mit allen seinen Vorgängern (ausser Kant) gemein hat. Aber genug zur Vertheidigung meines Freundes!

2) Exkurs. bestätigt der Verfasser die Theorie der Musik. „Sie (die Musik,) sagt er, ist mir im eigentlichen Sinne des Worts Mahlerei von Gefühl und Leidenschaft selbst." Ich glaube, daß obschon viele Mahlerei in der Musik anzutreffen ist, wie Herr Professor Engel dieses in seinem Versuch über die Mahlerei in der Musik aufs gründlichste gezeigt hat, man doch nicht sagen kann, das Wesen der Musik besteht in Mahlerei von Gefühl und Leidenschaft. Dieses sezt voraus, daß das Gefühl und die Leidenschaft, die die Musik bewirkt, mit irgend einem Gefühl oder einer Leidenschaft, die durch eine andre Ursache bewirkt wird, homogen sey, denn Mahlen ein Objekt heißt dasselbe zum Theil darstellen; welches hier doch der Fall nicht ist. Ich berufe mich auf das Zeugniß eines jeden Selbstbeobachters, ob er das Gefühl und die Leidenschaft die die Musik verursacht mit irgend einem sonst bekannten Gefühle oder einer Leidenschaft von einerlei Art findet? Die Musik ist, wie ich dafür halte, keine Mahlerei der schon bekannten Empfindungen, sondern ein künstliches Mittel

ganz eigenthümliche neue Empfindungen hervorzubringen. Eine jede besondre Art Bewegung bringt besondre Empfindungen hervor; wir können daher nie bestimmt angeben, wie vielerlei Arten der Empfindungen ein Mensch fähig sey? Man braucht nur eine neue Art zu erfinden, die Organen zu affiziren, so hat man auch eine neue Art Empfindung, und kann darauf eine neue Kunst gründen. Die Musik ist durch Zufall entstanden. (Die Geschichte wie Pythagoras auf seine Tonleiter gerathen, ist bekannt.) Die Menschen hatten Gelegenheit zu beobachten, daß gewisse Folgen der Töne Vergnügen verursachten, darauf verglichen sie alle mögliche Folgen der Töne unter einander, und bestimmten den Werth einer jeden d. h. sie erhoben die Musik zu einer **Kunst**. Die Mahlerei der **Empfindungen** ist ein Nebenzweck, den sie mit dem Hauptzweck der Musik zu verbinden suchten. Diese Mahlerei muß auch nicht gar zu weit getrieben werden, wenn dadurch nicht das Wesentliche der Musik gänzlich vernichtet werden soll. Die Nachahmung der menschlichen Sprache, und anderer Ausdrücke durch die Musik, wird mit Recht, mag sich übrigens darau noch so viel Kunst zeigen, als ein Kinderspiel gehalten.

Die Fragen, die der Verfasser aufwirft kann ich, nach meiner Vorstellungsart, eben so gut als der Verfasser nach der seinigen beantworten. 1) Wie sind die Menschen auf Ausdruck durch Töne gerathen? habe ich schon erklärt. 2) Warum wirkt die Tonkunst so allgemein? weil alle Menschen ziemlich gleich organisirt sind. Warum verlangen wir in Werken der Tonkunst Einheit, Rhytmus, Harmonie? weil diese die Formen der Schönheit, die die Tonkunst annehmen kann, sind. „Nur auf eine kindische Art, sagt der Verfasser können die Vertheidiger der Naturnachahmung diese Frage beantworten. Man höre z. B. den Abt Morellet (de l' expression musicale S. 4.) Tous les artes sont une espece de pacte avec l'ame, et les sens qu'ils affectent; ce pacte consiste a demander des liences et a promettre des plaisirs, qu'il ne donneroient pas sans ces licences heureuses. La musique prend des licences pareilles: elle demande a cadancer sa marche, a arrondir ses periodes, a soutenir, a fortifier la voix par l'accompagnement, qui n'est certainement pas dans la nature. Cela sans doute altere la verité de l'imitation, mais augmente en même tems la beauté et donne a la copie un charme que la nature a refuse a l'original. C'est que les arts sont quelque chose de plus, que l'imitation exacte de la nature."

Es ist aber doch sonderbar, wie Menschen in ihrer Denkungsart so verschieden seyn können. Was dem Verfasser eine sehr **kindische** Art zu sein scheint, scheint mir sehr **gründlich** zu seyn. Morelet hat wie ich dafür halte, vollkommen Recht, wenn er sagt, daß die schönen Künste bloß durch die Freiheit, die sie sich nehmen, von der Natur abzuweichen und der **freien Einbildungskraft** zu folgen, uns Vergnügen gewähren. Kann der Verfasser im Ernste behaupten, daß z. B. ein Triller von einer Opernsängerin in der Person der Medea gesungen, ein wahrer Ausdruck der Empfindung der Medea sey? und daß man singend sich verliebt, streitet, und Rache ausübt? Man will damit bloß alle zugleich mögliche Arten des Vergnügens verknüpfen, und wenn schon in diesem Falle, das Vergnügen des Gehörs der Rührung einigen Abbruch thut, so wird doch dadurch, wenn man nur hierin die Gränzen nicht überschreitet, die größte Summe des Vergnügens erreicht. Und so ist es mit der **Tanzkunst** und der **Pantomime** beschaffen. Es ist viel Mahlerisches darin, aber ihr **Wesen** besteht nicht in Mahlerei der **Empfindungen**.

So ist auch die Dichtkunst nach dem Verfasser Mahlerei der Empfindung durch das Sylbenmaß. Daher muß das Sylbenmaß das Wesen der Dichtkunst ausmachen. Ich hingegen halte dafür, daß das Wesen der Dichtkunst im Dichten bestehe, d. h. in Zusammensezung zweckmäßiger Gegenstände, aus zerstreuten Merkmalen der Gegenstände der Natur. Das Sylbenmaß verbindet noch damit Nebenzwekke, diese müssen daher dem Hauptzweck untergeordnet seyn. Wer das Sylbenmaß zum Wesen seiner Dichtung macht, ist kein Dichter sondern ein bloßer Versifikateur. Der Verfasser bemerkt ferner (3. Excurs) daß der Unterschied der schönen Künste und schönen Wissenschaften, nach welchen man Tonkunst, bildende Kunst, Schauspiel-, Tanz-, und Gartenkunst zu jenen; Poesie und Beredsamkeit zu diesen zählt, ohne Grund sey; weil diese beiden Arten sowohl einer Theorie als ihrer Ausübung bedürfen.

Ich hingegen halte dafür daß dieser Unterschied einen sehr guten Grund hat. Wissenschaft bezieht sich niemals auf Objekte, sondern auf ihre Verhältnisse unter einander. Die Kenntniß der Objekte an sich muß durch unmittelbare (innere oder äussere) Empfindung erlangt werden. Ihre Verhältnisse unter einander hingegen, können durch willkürliche konventionelle Zeichen, auch ohne unmittelbare Empfindung der Objekte erkannt werden. Dieses Erfahrungsurtheil z. B. der Zucker ist süß, d. h. die weisse Farbe, die ich als eine wesentliche Bestimmung des Zuckers ansehe, ist mit dem süßen Geschmack verknüpft, kann ich jedem, der meine Sprache versteht, beibringen. Es kann aber seyn daß das was bei mir die Empfindung der weissen Farbe, bei dem andern die Empfindung der schwarzen, und was bei mir die Empfindung des süßen Geschmacks, bei dem andern die Empfindung des bittern hervorbringt. Von den Objekten (der Empfindungen) also kann dieser andere, durch mein Urtheil keine Kenntniß erlangen, und doch nützt ihm dieses Urtheil auch in dem angenommenen Fall. Er wird auch ohne den Zucker zu kosten, bei dem Anblick dieser bestimmten schwarzen Farbe, die er mit mir weiß nennt, den bittern Geschmack den er mit mir süß nennt, erwarten. Nun aber, bedient sich die Beredsamkeit und die Poesie der willkührlichen Zeichen. Nicht nur ihre Regeln können daher, auch ohne Vorzeigung ihrer Werke, wissenschaftlich vorgetragen werden, sondern auch ihre Werke werden wissentschaftlich hervorgebracht; sie sind also Wissenschaften.

Hingegen die Mahlerei u. s. w. bedienet sich der natürlichen Zeichen. Ihre Regeln können zwar auch ohne Vorzeigung der Objekte mit Hülfe der willkürlichen Zeichen wissenschaftlich vorgetragen werden. Ihre Werke selbst aber müssen durch natürliche, aber nicht durch willkürliche Zeichen d. h. wissenschaftlich vorgetragen werden; sie sind also Künste.

Den Unterschied zwischen Dicht- und Redekunst sezt der Verfasser darin, daß jene Empfindungen, diese Ideen zu ihrem Hauptvorwurf habe, jene auf Rührung, diese auf Belehrung, als ihren Zweck arbeite; und dies kann ich auch schwerlich zugeben. Die Dichtkunst hat als solche, nicht Empfindungen, sondern neue Kompositionen, den Gesezen der Schönheit gemäß, zum Gegenstande, welche sie, wenn es angeht, mit Empfindung und Rührung verknüpft. So hat die Redekunst nicht bloße Ideen zum Gegenstande, sie arbeitet nicht auf bloße Belehrung, sondern auf Ueberredung d. h. auf Abgewinnung eines Urtheils vor der vollständigen Erkenntniß der Sache, bloß durch Erregung der Empfindung. Derjenige der sich der Redekunst zu diesem Behuf bedient, hat nicht objektive sondern bloß sub-

jektive einseitige Belehrung zum Zweck, wozu er sich der Redekunst, als Mittel bedient. Diese aber zielt auf Erregung der Empfindungen ab. Diejenigen Seiten des Gegenstandes, die diese zu erregen tauglich sind, werden dem Zuhörer vorgerückt, die andern aber verdunkelt.

Nach mir hingegen besteht der Unterschied zwischen der **Dicht- und Redekunst** darin, daß in jener die **produktive** in dieser aber die **reproduktive** Einbildungskraft die Oberhand behält. Der **Dichter** bemüht sich **neue Verknüpfungen** der Ideen hervorzubringen; der **Redner** hingegen sucht, seinen Gegenstand nach der seinen Zuhörern **eignen Associationsart** der Ideen vorzustellen.

In Ansehung des Pater **Castells Farbenklavier**, hat der Verfasser bloß die **Schwierigkeit**, keinesweges aber die **Unmöglichkeit** davon gezeigt (wie er doch zu verstehn geben will). Ich habe schon bemerkt, daß nicht nur die Entdeckung neuer Modifikationen und Kompositionen der schon bekannten Empfindungen, sondern neuer **Empfindungen** selbst (durch neue Bewegungsarten der schon bekannten Organe) möglich ist. Ist ein **Klang** der durch eine **erschütternde** Bewegung entsteht, nicht unterschieden, von einem der durch eine andre Bewegung (z. B. eines Hammerschlags) entsteht? Wie viel begreiflicher muß es nicht seyn, Harmonie und Melodie in den Farben, nach Analogie der Töne hervor zu bringen? Solche Erfindungen, sollten sie auch nicht exekutirt werden können, sind von großer Wichtigkeit. Sie eröfnen uns neue Aussichten, und haben nicht nur einen spekulativen Werth, sondern sie führen uns zugleich auf nützliche Entdeckungen. Den Projekten der **Goldmacher** haben wir die wichtigsten Entdekkungen in der Chemie zu verdanken.

Ich enthalte mich aller fernern Bemerkungen über die Gedanken des Verfassers von dem Wesen und Zweck der besondern Künste und besonders der Dichtkunst; indem aus meiner eignen Theorie sich leicht ergeben wird, worin ich mit dem Verfasser übereinstimme, und worin ich von ihm abweiche.

Erklärung eines Werks.

Ein **Werk** hervorbringen heißt einer **Materie**, eine **Form**, die ihr zwar nicht nothwendig ist, die aber mit ihr bestehn und in ein Wesen verknüpft werden kann, zu geben. Das auf diese Art aus Materie und Form zusammengesezte Wesen heißt ein **Werk**.

Aus dieser Erklärung ergeben sich die Bedingungen eines Werkes. 1) Die Materie muß existiren und wirken können, auch ohne diese bestimmte Form, nur auf eine andere Art, sonst könnte das Objekt nicht **hervorgebracht**, sondern müßte **nothwendig** seyn. 2) Das Daseyn und die Wirkungsart der Materie darf durch die Annehmung der Form keinen Abbruch leiden, sondern muß vielmehr dadurch bestimmter und vollständiger werden; weil es sonst kein **Hervorbringen** sondern ein **Vernichten** seyn müßte. 3) Die Materie und die Form müssen im Werke, ein **einziges Ganzes** ausmachen; weil es sonst nicht **ein**, seiner **Natur** nach, **einziges** Werk, sondern eine **willkürliche** Verknüpfung **mehrerer** Werke seyn würde. Ich will dieses mit Beispielen erläutern.

Eine aus **Marmor** verfertigte **Statüe** ist ein **Werk**, denn: 1) Es besteht aus Materie (dem Marmor) und Form (der menschlichen Figur.) 2) Die Form ist der Materie **nicht nothwendig** (der Marmor kann auch eine andere Figur

annehmen.) 3) Die Form und die Materie machen ein einziges Ganzes (in Ansehung ihres Eindrucks aufs Gesicht) aus (die menschliche Figur und die weisse Farbe des Marmors sind in Ansehung ihrer Wirkung aufs Gesicht von gleichem Umfange.) Eine porzellanene Theetasse ist in Ansehung der weissen Farbe und der schlangenlienigten Form, ein einziges Ganzes, die darauf gezeichneten Figuren von Menschen und Thieren hingegen gehören zu diesem Ganzen nicht; sie machen ganze Werke der Kunst für sich aus, die mit der Theetasse bloß **willkürlich** verknüpft worden sind, wie es sich in der Folge zeigen wird. Dieser Begriff eines Werkes ist, wie ich dafür halte, von grosser Wichtigkeit, indem ich aus diesem Begriff allein alle Regeln zur Beurtheilung der Werke des Geschmacks herleiten werde.

Je mehrere Formen die Materie annimmt, und zu mehreren Wirkungsarten sie dadurch fähig wird, um desto vollkommner ist das Werk d. h. um desto mehr ist es ein Werk und hat einen desto größern innern Werth.

Begriff der Kunst.

Die den Gesezen der Natur untergeordnete aus **Vorstellung** des **Zwekkes** herrührende Einrichtung der Objekte heißt **Kunst**.

Kunst, wenn sie der Natur entgegen gesezt wird, heißt eine zweckmäßige Verknüpfung der Objekte der Natur, wodurch ihre besondere einander widerstreitende Wirkungsarten zweckmäßig modifizirt werden.

Eintheilung der Künste.

Die zweckmäßige Einrichtung der Objekte, die den Gesezen der **Nothwendigkeit** untergeordnet, und deren Vorwurf **Körper** und **Bewegung** ist, heißt eine mechanische.

Diejenige hingegen, die den Gesezen der **Freiheit** untergeordnet, und deren Vorwurf **Vorstellung** und **Wille** ist, heißt eine freie Kunst.

Strenge Wissenschaften und schöne Künste.

Die strenge Wissenschaften haben die Verhältnisse der Objekte an sich zum Gegenstande, und die objektive Einsicht in diesen Verhältnissen zum Zweck. Die schönen oder freien Künste in engerer Bedeutung, haben nicht die Verhältnisse der Objekte an sich, sondern die aus diesen Verhältnissen der Objekte an sich entspringende Verhältnisse zu unsrem Subjekt zum Gegenstande, und die Hervorbringung derjenigen subjektiven Einheit, die den Gesezen des Willens gemäß ist, zum Zweck.

Unterschied der schönen Künste und Wissenschaften.

Die schönen **Künste** und **Wissenschaften** werden durch den Unterschied der Mittel, deren sie sich bedienen, von einander unterschieden; indem jene sich der **natürlichen**, diese aber der **willkürlichen** Zeichen als Mittel bedienen. Dieses ist schon von mehrern bemerkt worden, warum aber diejenigen, die sich der natürlichen Zeichen bedienen, **Künste**, die sich aber der willkürlichen bedienen, **Wissenschaften** heißen sollen, hat so weit ich weis, noch niemand erklärt. Ich werde mich daher bemühen den Grund dieser Benennung anzugeben. Der Unterschied dieser Benennung ist in dem Unterschiede der Mittel gegründet. **Wissenschaft** beziehet sich nicht auf die Erkenntniß der Objekte **an sich**, sondern ihrer **Verhältnisse**. Diese können nicht selbst (durch natürliche Zeichen) **dargestellt**, sondern bloß (durch willkürliche Zeichen) **vorgestellt** werden. Die Objekte selbst hingegen, können nicht (durch willkürliche Zeichen) vorge-

stellt, sondern müssen (durch natürliche Zeichen) selbst dargestellt, oder (nachdem sie schon dem Subjekte dargestellt worden sind) in Erinnerung gebracht werden.

Die schönen **Wissenschaften** haben bloß das **Formelle** d. h. die Verhältnisse der Objekte, die, wenn sie (in den Objekten) dargestellt werden, in uns das Gefühl des Schönen hervorbringen; die schönen **Künste** hingegen, haben nicht das bloße **Formelle**, sondern seine **Verknüpfung mit dem Materiellen** zu einem **Werke**, zum Gegenstande. Eine Rede, ein Gedicht kann nur durch das **Formelle** d. h. die zweckmäßige Verknüpfung der Ideen, nicht aber durch das **Materielle**, oder die Natur der Ideen an sich wirken, indem diese bei verschiedenen Subjekten verschieden sind, und folglich durch **allgemeine willkürliche Zeichen** nicht ausgedrückt werden können. Ein musikalisches Stück hingegen wirkt nicht bloß durch die Form der Schönheit oder durch Einheit im **Mannigfaltigen überhaupt**, sondern durch die Einheit in einem **besondern Mannigfaltigen**. Ein musikalisches Stück in **Noten** gesezt, thut gewiß die Wirkung nicht, als wenn es **wirklich gespielt wird**. Und sollte mit einer Rede oder Gedicht es sich eben so verhalten; sollten hier auch die Ideen selbst auf ihre Wirkung Einfluß haben, wie es nicht zu läugnen ist, daß es mehrentheils sich so verhält, so ist dieses bloß zufällig, und kann nur a posteriori erkannt, nicht aber a priori bestimmt werden.

Erstes Grundgesez aller schönen Künste und Wissenschaften.

Sinnliche Vollkommenheit oder **Einheit im Mannigfaltigen** überhaupt. Die Einheit ist entweder eine **Verstands** (Einheit des Objekts) oder eine **Reflexions** (Einheit der Regel) oder **Willens**-Einheit (Einheit des Zwekkes) oder auch eine Vernunft-Einheit (der höchste Zweck) zu der

sich die schönen Künste immer nähern, die sie aber nie völlig erreichen können.

Nachahmung der Natur.

Die schönen Künste, die **Nachahmung der Natur** zum Zwekke haben (die bildenden Künste) haben die **Einheit eines Objekts** oder **Erfahrungsbegriffs** zum Grunde.

Harmonie, Symmetrie.

Die schönen Künste, die die sinnliche **Darstellung einer Verstandsregel** zum Zwekke haben, legen die Reflexionseinheit zum Grunde.

Zweckmäßigkeit.

Diejenigen die auf Ereichung **gewisser Zwekke** abzielen, legen die **Einheit des Willens** zum Grunde.

Ideale.

Alle schönen Künste, die Produkte dieses instinktmäßigen Genies sind, und deren Zweck nicht **vorher vorgestellt**, sondern erst **durch ihr Produkt bestimmt wird**, haben die **Vernunft Einheit** zum Grunde. Diese ist in Ansehung ihrer Produkte bloß **regulativ**, welche beständig zwischen den beiden Extremen, den **Erfahrungsbegriffen** von der einen, und den **höchsten Idealen** von der andern Seite bleiben müssen.

Die beste Art, die schönen Wissenschaften und Künste einzutheilen, und sie unter einander zu vergleichen, ist, wie ich dafür halte, nach den ihnen zum Grunde liegenden **Einheiten**. Das **Mannigfaltige** einer jeden kann blos a posteriori nicht aber durch einen Begriff a priori bestimmt werden; und kann daher auch nicht zum Grunde einer Aesthetik

als einer allgemeingültigen Wissenschaft, gelegt werden. Die **Einheit** hingegen kann a priori bestimmt werden. Sie ist, wie ich schon bemerkt habe, entweder Einheit des **Begriffs**, oder Einheit der **Regel**, oder Einheit des **Zwekkes**.

In den Werken der **nachahmenden** Künsten stimmt das Mannigfaltige mit der **Einheit des Begriffs** überein, wenn sie bloß **Objekte der Natur** nachahmen, wie z. B. in einem Portraite; oder das Mannigfaltige darin stimmt zur **Einheit des Zwekkes** überein, wie in den moralischen und pathetischen Gemählden, die auf Hervorbringung gewisser Gesinnungen und Empfindungen abzwecken, wobei uns daran gar nichts liegt, ob sie wahre Nachahmungen der Gegenstände der Natur sind, oder nicht, wenn sie nur ihrem Zwecke gemäß sind. Es ist uns z. B. gleichviel, ob dieser gemahlte Laokoon eine Nachahmung des wirklichen Laokoons sey oder nicht? genug daß das Gemählde die abgezweckte Wirkung (des Schreckens und Mitleidens) hervorbringt; mag übrigens ein **Laokoon** niemals existirt haben.

In den **gemeinen** Werken der Baukunst liegt die **Einheit der Regel** zum Grunde. Das Mannigfaltige darin stimmt mit der Einheit der Symmetrie und jeder richtigen Proportion überhaupt überein; sie ist blos eine formelle nicht aber eine objektive reelle Einheit, oder ein Ganzes im strengsten Sinne. Bei den **öffentlichen** Gebäuden kömmt noch die **Einheit des Zwekkes** hinzu. In einer Kirche z. B. muß nicht bloß alles in dem zur Schönheit erforderlichen Verhältnisse, sondern noch dazu in Hervorbringung einer feierlichen ehrfurchtsvollen Empfindung, übereinstimmen.

In der **Musik** und **Tanzkunst** liegt hauptsächlich die **Einheit der Regel** (Melodie und Harmonie) zum Grunde. Mit dieser ist mehrentheils die **Einheit des Zwecks** (Hervorbringung einer gewissen Empfindung) verknüpft. Sehr selten aber vereinigt sich hiemit die **Einheit des Begriffs** wie z. B. wenn die Musik die menschliche Sprache und das Geschrei der Thiere nachahmt; häufiger aber ahmt sie Empfindungen nach.

Die **Dichtkunst** verbindet alle diese drei Einheiten. Ihre Versifikation ist die **Einheit der Regel** (des Rhythmus.) Die **Erdichtung** selbst erfordert die **Einheit des Begriffs**, der wiederum durch die **Einheit des Zwekkes** bestimmt wird. In der Fabel Idylle, dem epischen und dramatischen Gedichte kömmt sie den nachahmenden Künsten, in dem lyrischen hingegen, der Musik und Tanzkunst am nächsten.

Je mehrere **Einheiten** in einem Werke verknüpft sind, desto mehrere **Grade der Vollkommenheit** hat es, und desto größer ist der **Grad der Schönheit**. Ein **historisches** (moralisches und pathetisches) Gemählde hat einen höhern Grad der Schönheit als ein bloßes **Portrait**, weil jenem zwei Einheiten (Einheit des Begriffs und des Zwecks) diesem hingegen eine einzige (Einheit des Begriffs) zum Grunde liegt. So hat auch ein **öffentliches** Gebäude einen höhern Grad der Schönheit als ein **gemeines**. Die **Musik** kann, wenn sie alle drei Einheiten verknüpft einen höhern Grad der Schönheit erreichen als die andren Künste. Man muß aber den Grad der Schönheit mit dem Grad des **Vergnügens** überhaupt nicht verwechseln. Jener wird bloß durch das **Formelle** bestimmt; zu diesem hingegen muß das **Materielle** (die angenehme Empfindung des Mannigfaltigen oder der einzelnen Töne an sich) mit gerechnet werden. Ein Gebäude kann mehrere Grade der Vollkommenheit haben, das Mannigfaltge darin kann in mehrern Einheiten (Regeln) übereinstimmen, z. B. die Fenster in jeder Etage können

1) von gleicher Größe, 2) in gleicher Entfernung von einander, 3) auf beiden Seiten der Thüre gleich vertheilt, 4) in allen Etagen gleich und 5) grade über einander seyn; und dennoch kann ein musikalisches Stück, worin das Mannigfaltige bloß in der Einheit des Wesens übereinstimmt, wegen des Materiellen (der angenehmen Empfindung der einzelnen Töne an sich) mehr Vergnügen als jenes Gebäude verursachen. Ich glaube daher, daß unter allen schönen Künsten die **Baukunst** das **reinste** Vergnügen der Schönheit gewährt, die **Musik** hingegen das **vermischteste** und größte. Daher auch die Beurtheilung des Schönen in jener leichter ist als die Beurtheilung des Schönen in dieser, weil hier das **Materielle** ein **günstiges Vorurtheil** für das **Formelle** einflößt.

Verschiedenheit der Geschmacksurtheile.

Die Verschiedenheit der Geschmacksurtheile muß nicht wie es zu geschehn pflegt, blos aus der zufälligen Beschaffenheit des Subjekts, der Erziehung, Klima u. dgl. sondern hauptsächlich aus den nothwendigen objektiven Regeln der Schönheit (wodurch sich die Beurtheilung derselben bestimmt), hergeleitet werden. Jene giebt keine befriedigende Erklärung der Verschiedenheit des Geschmacks. Man sezt die Ursache dieser Verschiedenheit in einer andern Verschiedenheit, die Ursache dieser wiederum in einer andern u. s. w. ins Unendliche. Diese hingegen geben allerdings eine befriedigende Erklärung dieser Verschiedenheit. Die Menschen mögen immerhin unter einerlei subjektiven Bedingungen gedacht werden, so müssen doch ihre Urtheile über Werke der Schönheit nach Verschiedenheit der Regeln wodurch sie in ihren Urtheilen bestimmt werden, verschieden seyn. Alle können in Beziehung auf die Regeln, die ein jeder vor Augen hat, richtig urtheilen. **Absolut richtig** kann aber nur

derjenige urtheilen, der durch die größte Summe der Regeln, die in einem Werke der Schönheit zugleich beobachtet werden können, in seinem Urtheil bestimmt wird; da aber dieses Maximum, wegen der großen Mannigfaltigkeit der Regeln, und der Grade ihrer Anwendbarkeit, schwer zu bestimmen ist, so kann freilich in den mehrsten Fällen der Streit über den Geschmack schwerlich zur Entscheidung gebracht werden.

Ich will dieses mit Beispielen aus den besondern schönen Künsten erläutern.

In der Musik ist es bekannt, daß nicht nur der in dieser Kunst **Uneingeweihte** an den besten Produkten der neuern Musik keinen Geschmack findet, sondern auch selbst Virtuosen sich dagegen erklärt haben. **Rousseau** schilt die **Harmonie** (das wichtigste in der neueren Musik,) eine **barbarische und gothische Erfindung**. In seinem Dictionnaire de Musique Art. Harmonie, drückt er sich folgendermaßen aus:

„Quand on songe, que de tous les peupels de la terre qui tous ont une musique et un chant, les Européens sont les seuls, qui aient une Harmonie des accords et qui trouvent ce melange agreable; quand on songe, que le monde a duré tant de siecles sans que de touts les Nations, qui ont cultivés les Beaux-Arts aucun ait connue cette Harmonie, qu'aucun être dans la Nature ne produit d'autre Accord que l'Unison ni d'autre Musique que la Melodie, que le Langues orientales, si sonores, si musicales, que les oreilles grecques si delicates, si sensibles, exercees avec tant d'art, n'ont iamais guidé ces peuples voluptueux et passionés vers notre Harmonie; que sans elle leur Musique auait des effects si prodigieus: qu'avec elle la notre en a des si foibles, qu'enfin il etoit reservé a des peuples du Nord, dont les organs durs et grossiers sont plus touché

de l'eclat et du bruit des voix, que de la douceur des accens et de la melodie des inflexions, de faire cette grande decouverte et de la donner pour principe a touts les regles de l'Art, quand, dis je on fait attention à tout cela, il est bien difficile de ne pas soupçonner que toute notre Harmonie n'est qu'une invention gothique et barbare, dont nous ne nous fussions jamais avisé, si nous eussions été plus sensibles aux veritables; beautés de l'art, et à la Musique vraiment naturelle."

Mehrere der größten Kenner der Musik hingegen, nehmen die **Harmonie**, nicht nur als Hülfsmittel zur nähern Bestimmung der **Melodie** in Schuz, sondern sie betrachten sie als ein wesentliches Stück der Musik, worin ihre vorzügliche Schönheit besteht, und halten daher den Mangel derselben für einen wirklichen Fehler der griechischen Musik.

Worin mag also die Verschiedenheit dieses Geschmacksurtheils in Ansehung der Musik liegen? Es ist hier kein in der Kunst Uneingeweihter, der aus Vorurtheilen gegen eine Kunst, wovon er nichts versteht, deklamirt. Beide Partheien haben die größten Kenner an ihrer Spitze, beiden müssen wir also Gerechtigkeit wiederfahren lassen. **Rousseau** und die andern von seiner Parthey betrachten die Musik als bloße **Nachahmung der Natur**, als **Ausdruck der Empfindungen**, daher hat **Rousseau** allerdings Recht, die **Harmonie** aus dem Grunde für eine **barbarische** Erfindung auszugeben, weil, wie er sich ausdrückt, aucun être dans la Nature ne produit d'autre Accord que l'Unisson, ni d'autre Musique que la Melodie. Seine Gegner hingegen, betrachten die Musik nicht als **Ausdruck der** (sonst bekannten) **Empfindungen**, sondern, wie ich mich darüber erklärt habe, als **Mittel zur Hervorbringung und Modifizirung der Empfindungen, den Regeln der Schön**heit gemäß; sie haben also Recht, die Harmonie als ein wesentliches Stück der Musik zu betrachten. In der Baukunst sind auch die Urtheile der Kenner verschieden; die einen sind für die leichte **Verhältnisse**, die andern hingegen, halten mehr auf den **karakteristischen Ausdruck**. Jene sezen die Schönheit in der bloßen **Regelmäßigkeit**, oder **Zweckmäßigkeit ohne Zweck**. Diese hingegen nehmen hauptsächlich auf den **moralischen und pathetischen Zweck** Rücksicht.

So sind auch in der **Gartenkunst** einige für den französischen, andre hingegen für den **englischen** Geschmack. Jene sezen hier gleichfalls die Schönheit in der **Regelmäßigkeit**; diese hingegen in der **Nachahmung** der (**schönen**) **Natur**. In allen dergleichen Fällen läßt sich die Verschiedenheit des Geschmacksurtheils, ohne gegen jemand ungerecht zu seyn, auf diese Art leicht erklären.

Von der Einheit überhaupt.

Die Einheit eines **Werkes** ist die **Uebereinstimmung** seiner **Theile**, d. h. ihre wechselseitige Bestimmung durch einander **zu einem Ganzen**. Diese sezt wiederum eine Einheit voraus, **worin** oder **wozu** diese Theile übereinstimmen. Da aber die Theile oder das Mannigfaltige in mehreren Einheiten übereinstimmen können, so sieht man hieraus, daß der Begriff des **Ganzen** eine intensive Größe hat, in je mehreren Einheiten seine Theile übereinstimmen, desto mehr ist es ein Ganzes und wenn die Theile in weniger Einheiten übereinstimmen, als sie ihrer Natur nach übereinstimmen können, so heißt dieses **Einförmigkeit** im weitern Verstande; stimmen sie bloß in einer einzigen Einheit überein, so heißt es Einförmigkeit im engsten Verstande und in je mehreren Bestimmungen derselben, diese Einheit anzu-

treffen ist, desto grösser ist auch diese Einförmigkeit. In dem äussern eines Gebäudes z. B. können die Fenster und Thüren 1) in ihrer Grösse, 2) in ihrer Richtung, 3) in ihrer Entfernung von einander, 4) in ihrer Vertheilung auf beiden Seiten u. s. w. einander gleich seyn. In je mehreren Regeln oder Einheiten die Theile des Aeussern eines Gebäudes übereinstimmen, desto mehr machen sie ein Ganzes aus, aber desto einförmiger ist auch dieses Ganze, indem eben dieselbe Einheit (das Verhältniß der Gleichheit) in allen Bestimmungen der Theile widerholt wird.

Es müssen daher, um diese Einförmigkeit zu vermeiden, so viel verschiedene Einheiten oder Verhältnisse angebracht werden, als die Theile Bestimmungen haben.

In den nachahmenden Künsten, in so fern sie bloß die Einheit eines Erfahrungsbegriffs zum Grunde haben, findet nicht **Schönheit**, sondern bloß **Richtigkeit** Statt. Diese Richtigkeit gefällt uns zwar nicht als Schönheit, aber dennoch aus einem doppelten Grunde; 1) weil unser Erkenntnisvermögen, durch die Vergleichung des Nachbildes mit dem Urbilde, in Thätigkeit gesezt wird. 2) Weil, indem das Nachbild nicht alles enthalten kann, was im Uhrbilde enthalten ist, es unser Erkenntnisvermögen in eine noch größere Thätigkeit sezt, das noch Fehlende, nach Anleitung dessen was in der Nachahmung anzutreffen ist, hinzu zu denken. So lernen wir von einem **Aristoteles**, einem **Leibniz**, einem **Kant** und ihres gleichen mehr, aus dem was sie uns nach ihrer Anleitung, zum Denken überlassen als aus ihren uns vorgelegten Gedanken selbst. — Die Schönheit ist blos in dem Dichterischen dieser Künste (Erfindung, Anordnung, Haltung u. s. w.) anzutreffen, d. h. in demjenigen das nicht blos Nachahmung der **Natur überhaupt**, sondern Nachahmung der **schönen Natur** ist, und worin ein

freie **Wahl** Statt findet. „Wenn sagt Herr von **Hagedorn** (Betrachtungen über die Mahlerei I. Theil Seite 14.) uns Albrecht Dürer die Verhältnisse der menschlichen Körper angegeben, erhalten wir auch nach des Künstlers Absicht, durch die Beobachtung solcher Verhältnisse nur die **Richtigkeit** in der **ausgewählten Zusammenstimmung** der Gliedmaßen. Der Zuwachs der **Schönheit** muß durch die Zierlichkeit der **Umrisse** und die Feinheit der Züge und des äusseren Anscheins der Muskeln erwartet, und durch eine angenehme Stellung in gehöriges Licht gesezt werden."

„Die Schönheit sezt also die Richtigkeit voraus; ist aber von ihr wesentlich verschieden."

Ich glaube aber, daß die **Zierlichkeit der Umrisse**, die **Feinheit der Züge**, der **äussere Anschein** der **Muskeln**, und die **angenehme Stellung**, wovon Herr v. **Hagedorn** spricht, in der That zur **Richtigkeit** gehören; denn was heißt Zierlichkeit der **Umrisse** anders, als die **genauere Richtigkeit** in der Darstellung derselben. Nur daß diese Richtigkeit blos durch den feinen **Geschmack** und nicht wie die Richtigkeit im eigentlichen Sinne durch **Regeln** der Verhältnisse bestimmt werden kann. Meiner Meinung nach ist in den Werken der **nachahmenden Künste** nur so viel Schönheit, als in den **nachgeahmten Gegenständen** selbst anzutreffen ist. Die Schönheit in diesen aber besteht nicht in den richtigen Verhältnissen der Theile zu einem Ganzen überhaupt (weil sonst jeder Gegenstand schön seyn müßte) sondern in den leicht zu **übersehenden** Verhältnissen; oder die Schönheit in diesen Werken besteht in der bloßen Nachahmung, nicht aber der **Gegenstände**, sondern der **Wirkungsart** der Natur, d. h. in dem **Dichterischen** dieser Künste. Werden diese feinen Züge gleichsam **schwindend**, so daß das Auge sie

nicht festhalten kann, so bekömmt die Vorstellung dadurch Grazie.

Die Grazie in den Gegenständen der Natur, besteht meiner Meinung nach, in der **Stetigkeit** der **Schönheitsverhältnisse**, d. h. in der Wahrnehmung dieser Schönheitsverhältnisse auch zwischen den kleinsten Theilen des Gegenstandes. Diese Stetigkeit macht, daß man diese Verhältnisse nicht **deutlich**, sondern blos **klar** wahrnehmen kann. Ein musikalischer Accord von auf einander folgenden konsonirenden Klängen ist schön, indem das Verhältniß zwischen den Klängen leicht bestimmt werden kann. Ein jeder Klang an sich aber hat wegen dem stetigen Accord, woraus er zusammengesezt ist, *) **Grazie**. Das Schönheitsverhältniß wird hier zwar **empfunden**, kann aber aus vorerwähntem Grunde, **nicht fest gehalten** werden. Eine mit der Grazie verwandte Eigenschaft der Werke der nachahmenden Künste ist die **ungezwungne Zusammenfügung der Theile** eines **Ganzen**; wenn die Theile gleichsam wechselsweise einander bestimmen, und man ihre Verknüpfung nicht blos **wahrnehmen**, sondern einigermaßen **begreifen** und **vorher bestimmen** kann. Denn da die Vollkommenheit dieser Werke in der Nachahmung der Natur besteht, die Natur aber in ihren Werken das Gesez der Stetigkeit beständig beobachtet, so können die verschiedenen Theile eines Ganzen nicht gleichsam **angeheftet**, sondern sie müssen durch sanfte Uebergänge **vereinigt** seyn. Der Künstler muß daher auch hierin der Natur folgen, und diese sanften Uebergänge bemerken lassen, wenn sein Werk die **Anmuth** der Natur erhalten soll.

Der

*) Siehe Sulzer Theorie der schönen Künste, Art. Klang.

Der der Grazie entgegen gesezte Fehler ist **Härte** und **Steifheit**, worin nothwendig derjenige gerathen muß, dem es an Kunstgenie und feinem Geschmack mangelt, und der bloß nach erlernten Regeln seine Kunst ausübt.

Die Grazie ist in den Sitten, (wenn ich anders hierin dem Sprachgebrauch oder mir selbst in Ansehung desselben trauen darf) das was man **Artigkeit** nennt. In der Gelehrsamkeit ist sie das Entgegengesezte von **Pedanterie**. Sie läßt sich überall besser **erkennen** als **beschreiben**.

Die Grazie in einem Werke sezt die Richtigkeit voraus; sie kann zwar nicht **durch Regeln** bestimmt, darf aber auch nicht den **Regeln** zuwider seyn. Hierin pflegen die **seynwollenden Genies** gemeiniglich zu fehlen, indem sie sich einbilden, als wäre die strenge Beobachtung der Regeln der Grazie zuwider. Man trägt die Philosophie schöngeisterisch vor, weil sie sonst trocken, steif und ohne Grazie seyn würde. Aber nur einem Mendelsohns, einem Lessing und ihres gleichen ist es vergönnt mit der strengsten Beobachtung der Regeln des richtigen Denkens die Grazie des Vortrags zu erreichen. Einem Sokrates und seines gleichen ist es vergönnt die Beobachtung der strengsten Regeln der Moral mit der sittlichen Grazie zu verknüpfen. Bei den mehrsten aber artet die Artigkeit in **Niederträchtigkeit** aus, und aus der schönen Wahrheit wird ein schönes Nonsens.

Ein mit der Grazie verwandter Begriff ist der vom **sanften Umriß**. Aus den Gesezen der **Luftperspektive** sowohl, als der **Linienperspektiv**, folgt nothwendig daß die Umrisse in den Gegenstände der Natur, nach ihrer Stellung und Entfernung sanft und **verblaßt** erscheinen müssen. Die **Luft vermindert** in unserem Auge den Eindruck der Farben an den Gegenständen, nach dem Maße ihrer Entfernung. Diese Farben gewinnen bei stärkerer Abweichung ein bläulic-

K

ches Ansehn; und endlich diejenige Vermischung, welche die Künstler Luftfarbe nennen. In dieser spielen die **Mittelfarben**, mit welchen die abweichende Theile sich dem Auge, wie der Nachahmung des Künstlers darbieten. Die Verminderung der Farben nach dem Maße der Entfernung, heißt die **Luftperspektiv**; und die mit der richtigen Beleuchtung proportionirte Wirkung derselben auf das ganze Gemählde, **Haltung**.

Plinius (Buch 35. 10.) sagt: „zwar ist es viel für die Kunst die Körper und deren mittlere Theile zu mahlen; jedoch darin haben noch viele einen Ruhm erlangt; allein den Umriß der Körper zu bilden, und wo dieser aufhören sollte, Ziel und Maß zu halten, das kömmt im Fortgange der Kunst seltner vor; denn diese äusserste Begränzung muß gleichsam um die Figur herumschlagen, und so aufhören, daß sie noch mehr nach sich verspreche, und auch selbst dasjenige andeute, was sie unsern Augen entziehn muß." Und nach dem Urtheil der französischen Mahler-Akademie müssen die unbemerklichen Härchen der zartesten Haut, das wollichte Wesen, das sich über den feinsten Stoff erhebt, und endlich sogar der Staub der jedem Körper in freiem Felde anhängt, in der Nachahmung in Rechnung gezogen werden.

Freilich muß man hierin Maß beobachten; die Umrisse müssen nach der genausten Luftperspektive, wie die ausgelöschten blinden Linien, nach der Linienperspektive auf Erfodern herzustellen seyn, wenn die Figuren ihre gehörige Rundung haben sollen.

In der **Baukunst**, als einer schönen Kunst an sich, ohne Rücksicht auf **Ausdruck**, findet blos die formelle **Einheit der Regel** Statt. Ein schönes Gebäude, als ein sol-

ches, macht kein objektives sondern blos ein subjektives Ganzes aus. Das **Mannigfaltige** (die Theile des Gebäudes) ist hier nicht bestimmt und nur die **Einheit** (die Regel) ist bestimmt. Es ist z. B. ganz unbestimmt, wie viele Fenster oder Thüren ein Gebäude haben muß, wenn es ein schönes Gebäude seyn soll, nur ihr schönes Verhältniß zu einander ist bestimmt. In so fern aber die Baukunst einen **Ausdruck** hat, und einem bestimmten **Karakter** nachahmt, hat sie nicht bloß eine subjektive, sondern auch eine objektive Einheit (des Begriffs.) Eine Kirche z. B. muß nicht bloß regelmäßige Theile (Fenster, Thüre u. dgl.) haben, sondern sie darf auch nicht in Ansehung ihrer Anzahl gewisse Gränzen überschreiten, wenn sie ihren Karakter behaupten soll. Sie muß nicht so viele Fenster und Thüren haben als ein gemeines zu täglichen Geschäften bestimmtes bürgerliches Haus u. dgl.

In der **Musik** findet in Ansehung des Rhytmus, blos die formelle **Einheit der Regel**, in Ansehung der Melodie und **Harmonie** aber, auch **Einheit des Begriffs**, oder vielmehr des **Zwekkes** Statt. Sie ist die Sprache der Empfindung, worin nicht bloß das **Grammatische**, sondern auch das **Rhetorische** und **Logische** beobachtet werden muß. Wie in der Folge umständlicher ausgeführt werden soll.

Von den Einheiten ins besondre.

Ich unterscheide erstlich die Einheiten in zufällige und **wesentliche**. Die Einheiten der Zeit, des Orts und der Handlung sind zufällige, die Einheiten des Begriffs, der Regel, des Zwekkes sind wesentliche Einheiten. Jene sind bloß eine conditio sine qua non, geben aber keinen Grund der positiven Schönheit ab; diese aber sind Bedingungen der positiven Schönheit. Jene Regeln, in Beziehung auf

die Mahlerei, drückt Herr v. Hagedorn folgendermaßen aus. „Der Künstler ist verbunden nicht mehr in einem Gemählde vorzustellen, als 1) was in einem Zeitpunkt geschehn, oder wahrscheinlich geschehn können, 2) was das Auge mit einem Blicke übersehn kann; und 3) was sich füglich in den Raum des Gemähldes zum Ausdruck der Haupthandlung und un, geordneter Zwischenbegebenheiten bringen läßt. **Paul Veronese** beleidigt in seinem berühmten Gemählde von den Jüngern zu Emaus alle nur mögliche Einheiten. Ihn hat **Perrault** so gründlich beurtheilt, daß man dessen Kritik als eine Erläuterung der Lehre von den Einheiten ansehn darf. Die **Europa** mit dem **Stier** zeigt uns der Künstler zweimal in einem andren Gemählde. Fünf und mehrmal vervielfältigt sich Merkur in einer Schilderei, welche **Philostratus** wenigstens wahrscheinlich annimmt, weil er sie für wahrhaft ausgiebt. Das Gemählde ist zu sonderbar als daß ich Ihnen nicht ein Wort davon sagen sollte."

„Hier wird der Sohn der Maja auf dem Gipfel des Olimps gebohren, und von den Jahrszeiten in Windeln gelegt. Kaum haben ihn diese verlassen, so wickelt er sich heimlich loß, und steigt den Berg hinab. Er stiehlt die weissen Kühe des **Apolls**, und treibt sie in eine Höle. Dieses ist noch nicht genug; dem Apoll, der sich darüber bei der Maja beschwert, wird zugleich vom Merkur der Bogen entwendet, und der Berg lacht herzlich, wie ein Mensch über den behenden Knaben, den Gott der Diebe."

Anfangs schien mir die Erklärung des Herrn von Hagedorn von den Einheiten der Zeit, des Orts, und der Handlung befriedigend, und ihre Nothwendigkeit einleuchtend. Nach genauer Ueberlegung aber fand ich mich hierin betrogen. In einem Gemählde darf der Künstler nicht mehr

vorstellen, als was in einem Zeitpunkt, und in einem Orte sich wahrscheinlich hätte zutragen können. Gut! aber wodurch wird das Gemählde als ein einziges Gemählde bestimmt? denn es würde lächerlich seyn zu behaupten, daß eine einzige Tafel oder eine einzige Wand die Einheit des Gemähldes bestimmen. Auf eben derselben Tafel oder Wand können allerdings verschiedene Gemählde vorgestellt werden; und sollte auch die zu große Nähe derselben die Aufmerksamkeit des Beobachters zerstreuen, so muß sich dieser um ihrer Trennung bekümmern; was geht dieses aber den Künstler an? Dieses scheint Herr von Hagedorn selbst bemerkt zu haben, indem er weiterhin sagt: „Wir wollen auch getrost sezen, dem **Philostratus** sey die nöthige Einheit der Handlung nicht verborgen gewesen; er beschreibe uns aber hier eine ganze Wand mit eben so vielen besondern Gemählden, als vielmal **Merkur** in dieser Beschreibung erscheint." Wodurch wird nun die Einheit der Zeit und des Orts bestimmt? Ich halte dafür daß die Einheit des Gemähldes oder der Vorstellung bloß durch die Einheit des Gegenstandes oder der Handlung und Begebenheit, wodurch mehrere Gegenstände verknüpft sind, bestimmt werden muß. Durch diese wird auch die Einheit der Zeit und des Orts bestimmt. Eine und eben dieselbe Person kann in verschiednen Handlungen begriffen seyn; ein und eben derselbe Gegenstand kann an verschiedenen Begebenheiten Theil nehmen; ob wohl die andern Personen oder Gegenstände mit jenen nicht in allen diesen verschiedenen Handlungen oder Begebenheiten verknüpft waren. Wenn also der Zeitpunkt und der Ort des vorgestellten Gegenstandes uns blos aus der Geschichte bestimmt, aber nicht als ein einziges Ganzes bestimmt ist; so kann der Künstler alsdenn die Einheit der Zeit

und des Orts nicht beleidigen. Wenn er also z. B. den frommen Aeneas Karthago verlassen und gleich darauf Lavinium bauend vorstellt, so will er haben daß wir dieses, als verschiedne Handlungen die zu verschiedenen Zeiten geschehn sind betrachten sollen. Wollte er aber z. B. in der Vorstellung, wo Aeneas Lavinium bauet, denselben sich mit seinem Vater Anchises über diesen Bau berathschlagend vorstellen, so würde er allerdings gegen die Einheit der Zeit die durch die Geschichte bestimmt ist anstoßen, indem zu dieser Zeit Anchises schon lange tod war; und doch wird er als ein Theil des durch die Geschichte bestimmten Ganzen vorgestellt. Und so ist es auch in allen andren Fällen.

Die **Einheit des Gesichtspunkts** d. h. die Beobachtung der Regeln sowohl der gemeinen linearischen als der Luftperspektive ist nicht bloß die conditio sine qua non zur Bestimmung eines einzigen Gemähldes, sondern eine positive Bestimmung desselben. Ein und eben derselbe Gegenstand darf nicht aus verschiedenen Gesichtspunkten vorgestellt werden, verschiedne Gegenstände aber können unter einen Gesichtspunkt gebracht werden, indem man allerdings mehrere Gegenstände aus einem und eben demselben Gesichtspunkt betrachten kann, aber alsdann können diese verschiedenen Gegenstände dennoch nur ein und eben dasselbe Gemählde ausmachen.

Die **Einheit des Gesichtskreises** ist zur **Einheit des Gesichtspunktes** nothwendig. Daß man in Gemählden die Symetrie zu vermeiden sucht, geschieht aus dem Grunde, weil sie unter allen möglichen Gesichtspunkten nur einen einzigen zuläßt; wir sind also mehr gewohnt den vorgestellten Gegenstand aus andern Gesichtspunkten zu betrachten, in-

dem diese symetrische Stellung, eine einzige unter allen möglichen ist, folglich muß uns das Gemählde, das uns auf einen einzigen Gesichtspunkt einschränkt, nothwendig mißfallen. Ich behaupte daher, daß ein Gemählde in der natürlichen Größe des vorgestellten Gegenstandes, sich allerdings der Symetrie bedienen kann und soll; weil wir alsdenn dasselbe, gleich dem Gegenstande selbst, aus allen möglichen Gesichtspunkten betrachten können, welches bei gewöhnlichen Gemälden, die wegen ihrer Kleinigkeit bloß von vorn und in der Nähe betrachtet werden können, der Fall nicht ist. *) Diese Einheit des Gesichtspunkts bestimmt zugleich die Einheit der Zeit und des Orts.

II. **Anordnung. Einheit der Gruppe.** Mehrere Personen oder Gegenstände, die sich durch eine einzige Handlung oder Begebenheit wechselsweise auf einander beziehn, müssen auch so vorgestellt werden daß man ihre wechselseitige Beziehung auf einander bemerken kann, d. h. sie müssen eine einzige **Gruppe** ausmachen. In einem einzigen Gemählde können mehrere Gruppen seyn. Diese müssen sich aber wiederum wechselsweise auf einander beziehn, und eine einzige größere Gruppe ausmachen.

III. **Farbengebung und Vertheilung des Lichts.** 1) **Einheit des Lichts.** Der Lichtseinfallpunkt, der Gesichtspunkt, die Beschaffenheit Lage und Entfernung bestimmen den verhältnismäßigen Grad des Lichts eines jeden Theils des Gemähldes. 2) **Einheit der Farbengebung** oder die zur Einheit des Ganzen erfoderliche wech-

*) Hierdurch kann die Frage die Herr von Hagedorn (Betrachtung über die Mahlerey 1. 251.) aufgeworfen hat: warum fodern wir Symmetrie in der Baukunst, und verwerfen sie in der Mahlerei? leicht beantwortet werden.

selfelseitige Erhöhung und Schwächung der Farben durch das Licht und den Schatten. Dieses alles erfordert eine nähere Erklärung.

Eine verhältnißmäßige Vertheilung des Lichts und des Schattens ist zur Haltung nothwendig. Die Hauptfiguren müssen den größten Zufluß des Lichts haben. Die andern erfordern dasselbe nach ihren Verhältnissen zu den Hauptfiguren. Es ist also hier eine **Einheit der Vorstellung**, wodurch ihre Theile sich einander wechselsweise, in Ansehung des Lichts bestimmen, oder die Theile stimmen zum Ganzen der Vorstellung mit einander überein.

Ferner, so haben das **Licht** und die **Lokalfarben** (die der Stellung und Entfernung der Gegenstände angemessenen natürlichen Farben) einen wechselseitigen Einfluß auf einander. Eine helle Farbe erscheint im Lichte noch heller, und wird durch die Abnahme des Lichts gemäßigt, so wie eine dunkle im Dunklen erhöhet, und im Hellen gemäßigt wird. Wenn also der Mahler die Vertheilung des Lichts und des Schattens nach Maßgebung der Beleuchtung aufs genaueste beobachtet hat, so muß er den im Schatten liegenden Gegenständen durch hellere Lokalfarben aufhelfen, und die im stärksten Lichte stehenden durch dunkle Farben dämpfen, wenn er die richtige Haltung und Harmonie erreichen will. Wo man nach der Natur der Beleuchtung kein Licht hinbringen kann, und es dennoch für nöthig hält, da thun helle Lokalfarben den Dienst, und so auch die dunklen im vollen Lichte. So kann auch der Schatten durch Widerschein, und das helle Licht durch zufälligen Schatten (künstlich angebrachter Wolken u. dgl.) gemäßigt werden.

Endlich **Einheit der Einheiten**. Alle vorerwähnte Einheiten bestimmen selbst einander wechselsweise. Die **Einheit der Erfindung** giebt dem Gemählde einen bestimmten Karakter. Dadurch wird die **Einheit des Gesichtpunkts**, der **Anordnung**, **Beleuchtung** und **Farbengebung** bestimmt. Die Theile die zur Bildung des Karakters das meiste beitragen, müssen vor allen andern hervorstechen, d. h. den Gesichtspunkt bestimmen. Die andern müssen nach ihrem größern oder geringern Antheil an diesen Karakter dem Gesichtspunkt näher oder entfernter vorgestellt werden. Dadurch wird die verhältnißmäßige Beleuchtung sowohl, als die linearische und Luftperspektive angegeben, und das clair obscur am besten erreicht. Ferner muß jeder Haupttheil nach seinem größern oder geringern Einfluß auf den abgezweckten Karakter ein größeres oder kleineres System, wovon er gleichsam der Mittelpunkt ist, bilden. Derjenige Theil aber, der wie der Hauptton in der Musik alle übrige bestimmt, muß als ein allen diesen Systemen gemeinschaftliches Zentrum, das Ganze wiederum in ein einziges System vereinigen, d. h. das Gemählde muß **gruppirt** werden.

Welchen Grad des Vergnügens muß also einem Kenner die Wahrnehmung aller dieser Einheiten (ausser dem Interesse an den Ausdruck) nicht verursachen? Er allein empfindet das Vergnügen der reinen Schönheit, die, ohne zu rühren, in **Entzücken** versezt. Alle seine Kräfte werden zugleich in Ausübung gebracht. Die Richtigkeit der Vorstellung beschäftigt seine **Einbildungskraft**, das **Interesse** macht seine **Empfindsamkeit** rege; die **Regelmäßigkeit** der Formen an sich sowohl, als ihre **Zweckmäßigkeit** in Beziehung auf das von dem Künstler beabsichtete Interesse sezt

seine höheren Erkenntnißkräfte (Verstand und Vernunft) in Thätigkeit. Bei ihm wirkt nicht nur eine jede Kraft ungehindert für sich, sondern eine jede derselben befördert zugleich die Wirkung aller übrigen wechselsweise; anstatt daß bei Andren, alle diese Wirkungen in eine einzige verworrene Wirkung, und alle diese Gefühle in ein einziges dunkles Gefühl übergehen. Nur ihre niedre Seelenkräfte werden in Thätigkeit gesezt, und ein grobes Gefühl wird ihnen zum Antheil; die reine Schönheit ist ihnen unbekannt; und anstatt der himmlischen **Göttin**, haschen sie nach einer **Wolke**.

Musik.

Man verfehlt die Natur der **Musik** ganz und gar, wenn man sagt: sie ist der natürliche **Ausdruck der innern Empfindungen und Leidenschaften**. Man braucht keine Kunst und Uebung zur Erlernung desjenigen, welches ein **natürlicher Ausdruck** ist. Die ungebildetsten und gebildetsten Menschen müssen hierin einander gleich seyn, welches doch bei der Musik der Fall nicht ist. Welche Empfindung oder Leidenschaft drückt sich so rhythmisch, melodisch, regelmäßig aus, als die Musik es thut? Eben so wenig kann man behaupten, daß sie ein bloß **willkürlicher konventioneller Ausdruck** sey; die **Musik** weis von einer solchen Verabredung nichts, ihre Wirkung (einige zufällige Modifikationen abgerechnet) erstreckt sich auf alle Menschen ohne Unterschied. Sie ist also, gleich den ausgebildeten Sprachen, nicht ganz **natürlich**, auch nicht bloß **willkürlich** entstanden. Was ist nun die Musik, und wie ist sie also entstanden? Dieses zu erklären, muß ich einige unbezweifelte Sätze vorausschicken.

1) Aus der natürlichen **Verbindung zwischen Seele und Körper** folgt, daß so wie gewisse Bewegungen in den

Organen und gewisse äussere Empfindungen in der Seele mit einander so verknüpft sind, daß sie sich einander wechselsweise produziren; eben so sind auch gewisse innere Empfindungen und körperliche Bewegungen mit einander verknüpft, so daß diese die natürliche Zeichen von jenen sind, wie z. B. Lachen und Springen natürliche Zeichen der Freude abgeben; und so wie diese Empfindungen, die ihnen korrespondirenden Bewegungen hervorbringen, eben so können auch diese Bewegungen (nach dem Geseze der Association) wiederum die ihnen korresondirenden Empfindungen hervorbringen. Es ist daher ein vortrefliches Mittel sich aus einer Laune in eine andre zu versezen, wenn man die körperlichen Bewegungen und Handlungen, die dieser korrespondiren, auszuüben sich bemühet; welches viel leichter seyn muß, als die Aufsuchung der **Ideenreihen**, die zwar auf eine direkte aber sehr langweilige Art diese Laune zu bewirken im Stande sind.

2) Die innern Empfindungen werden vermittelst ihres Ausdrucks durch die ihnen korrespondirenden körperlichen Bewegungen gleichsam **abgeleitet**, und folglich **geschwächt**. Wenn man genug gelacht hat, so ist die Freude zu Ende, und durch das Weinen wird die Betrübniß merklich vermindert.

Hieraus folgt, daß das Mittel, eine Empfindung **zu unterhalten**, und ihr **Dauer** zu geben, kein andres als die **Selbstmacht** in **Mäßigung** des **Ausdrucks** seyn kann, indem dadurch dieser Ausdruck und folglich auch die ihm korrespondirende Empfindung, anstatt auf einmal auszubrechen, **vertheilt**, und eine Zeitlang **unterhalten** wird. Das Mittel aber diese **Selbstmacht** über die Empfindungen und ihren Ausdruck zu erleichtern, besteht darin, daß man die Vertheilung dieses Ausdrucks nach einer Regel einrichtet, indem dadurch nicht nur diese Vertheilung **bestimmt**, und daher ihre Bewerkstelligung **erleichtert** wird, sondern auch

die Aufmerksamkeit, nicht wie sonst auf das bloße Materielle sondern zugleich auf das Formelle des Ausdrucks (auf die Regel) gerichtet wird, und das deutliche Denken die Stelle der überhand nehmenden verworrenen Empfindungen vertritt, wodurch dasselbe gemäßigt wird. Ein Grad des materiellen Vergnügens geht dadurch (wenn man nicht auf seine Dauer Rücksicht nimmt) nothwendig verlohren, aber dagegen eine höhere Art des Vergnügens der Regelmäßigkeit erhalten wird. Diese Regel kann, so oft man will selbst widerholt, oder mit einer andern **vertauscht** werden; wodurch die Empfindung so lange man will, unterhalten wird.

Hieraus läßt sich die Natur der Musik und ihre Entstehungsart leicht erklären.

Der **rohe ungebildete** Mensch überläßt sich ganz seiner innern gegenwärtigen Empfindung, und läßt sie zum völligen Ausbruch kommen; vor Freude jauchzt er und klatscht mit den Händen, so daß der ganze Wald (sein erster Aufenthalt) davon erschüttert wird. Sobald er aber zur Vernunft gelangt, sieht er leicht ein, daß auf diese Art seine Freude von keiner langen Dauer seyn kann. Er sucht daher seine Stimme zu mäßigen, und dadurch dem Ausbruch der Freude eine längere Dauer zu geben. Schon an diesem gemäßigten Tone bemerkt er eine besondre Art angenehmer Empfindung des **Wohlklangs**, die von der Empfindung seines innern Zustandes verschieden ist, und wodurch die Anzahl seiner angenehmen Empfindungen vergrößert wird. Er modifizirt diesen gemäßigten Ton auf mannigfaltige Arten und läßt dergleichen Töne, nach einer Regel, die mit seinem innern Zustande analog ist, auf einander folgen. Er bemerkt wieder eine neue Art des Vergnügens, die aus dieser Regelmäßigkeit entspringt, dadurch geräth er auf die Erkenntniß der **Melodie** der **Harmonie** und des **Rhytmus** u. s. w. und lernt

nach und nach ihre Verhältnisse zu seiner Glückseligkeit zu erkennen und unter gewisse Regeln bringen.

Einheiten der Musik.

1) Einheit des **Rhytmus** ist die Regel in Ansehung der äussern Verhältniß der Töne, oder ihrer Folge auf einander in der Zeit. Wenn auch die Töne an sich nicht musikalisch d. h. kein Gefühl der Schönheit und kein Interesse hervorzubringen im Stande sind, so können sie doch durch den **Rhytmus** nicht nur ein Gegenstand der Schönheit werden, sie sind auch des **Ausdrucks der Empfindungen** fähig; wie z. B. Trommelschläge nicht nur durch den **Rhytmus** das Gefühl des Schönen verursachen, sondern sogar durch ihre geschwinde oder langsame, ordentliche oder unordentliche Folge auf einander, Muth und Furchtsamkeit, Gegenwart des Geistes und Verwirrung ausdrücken können. Der **Rhytmus** oder die Regel in Ansehung der Zeitfolge kann nicht nur selbst auf verschiedene Arten modifizirt, sondern auch mit andern Regeln verknüpft werden, wodurch die **Musik** immer mehrere Grade der Schönheit anzunehmen im Stande ist. In einer Reihe von Tönen A B C D etc. die gleich stark in gleichen Zwischenräumen auf einander folgen, ist eine Regel des **Rhytmus** anzutreffen. Hier wird eben derselbe Gegenstand (der Ton) nach eben derselben Regel (gleichen Zwischenräumen) beständig widerholt. Ist hingegen der Zwischenraum zwischen A und B dem Zwischenraum zwischen C und D gleich; der Zwischenraum zwischen B und C aber nicht diesem, sondern dem Zwischenraum zwischen D und C gleich, so ist hier eine Vervielfältigung der Regeln, indem nicht nur eben derselbe Gegenstand sondern auch eben dieselbe Regel beständig widerholt wird.

Ist noch ausserdem z. B. A stärker als B und in eben dem Verhältniß C stärker als D u. s. w. so ist hier ausser der vorigen verschiedentlich modifizirten Regel des Rhytmus noch eine andere Regel (in dem Verhältniß der Stärke) anzutreffen.

Die bloß auf den **Rythmus** gegründete **Musik** findet sich noch jezt bei vielen asiatischen, afrikanischen, und amerikanischen Nationen.

2) **Einheit der Melodie.** Ausser dem äussern Verhältniß der Töne zu einander, wodurch sie bloß formaliter, muß noch ein **inneres** Verhältniß zwischen ihnen Statt finden, wodurch sie **realiter** ein Ganzes ausmachen. Dieses geschieht vermittelst der **Tonleiter** oder einer Folge von acht stufenweise auf- oder absteigenden **diatonischen** Tönen von dem Grundtone bis zu seiner Oktave. Der bloße **Rhytmus** bringt kein **objektives** Ganzes hervor. Ein nach einer vollständigen Tonleiter gesetztes Stück hingegen macht ein objektives Ganzes aus, indem man nur auf eben derselben Leiter auf- und absteigen darf. Die Einheit der Empfindung ist dem Rhytmus oder der Melodie nicht **wesentlich**, kann aber füglich damit verknüpft werden.

3) **Einheit der Harmonie.** Harmonie ist das Zusammenstimmen mehrerer zugleich klingenden Töne zu einem Ganzen. Der Nutzen der **Harmonie** ist 1) die genauere **Bestimmung** der **Melodie** in Ansehung ihres **Ausdrucks**. Es finden sich zuweilen in einem musikalischen Stück Theile, die mehreren Melodien gemein sind; da nun das Ganze einer **Melodie** nicht auf einmal, sondern **theilweise** in einer Zeitfolge wahrgenommen wird, so müßte dieses, bei einem Stück von beträchtlicher Größe, wo man nicht durch die reproduktive **Einbildungskraft** das Ganze auf einmal fassen

kann, eine Zweideutigkeit in Ansehung des Ausdrucks verursachen. Dieses kann also bloß durch die Harmonie vorgebeugt werden; wodurch der, in Ansehung des Ausdrucks unbestimmte Theil der reinen Melodie durch den mit ihm zusammenstimmenden bestimmten Theil der andern, bestimmt wird.

2) Es gewinnt die Musik dadurch an Reichthum ihrer Ausdrücke, indem man verschiedene Melodien auf verschiedene Art kombiniren und dadurch eine größere Mannigfaltigkeit in den Ausdrücken der Empfindung hervorbringen kann Die Musik der Alten, die von **Harmonie** nichts wußten, mußte daher sehr eingeschränkt seyn. Aus Mangel des ersten Vortheils der Harmonie konnte sie keine Stücke von beträchtlicher Größe haben; und aus Mangel des zweiten konnte sie auch keine große Mannigfaltigkeit in ihren Produkten anbringen. Die **Harmonie** trägt also nicht unmittelbar, sondern bloß mittelbar zum Gefühl der Schönheit bei. Der **Rhytmus** ist ein unmittelbarer Gegenstand der Schönheit, wegen seiner äussern **Regelmäßigkeit**. Die **Melodie** ist gleichfalls ein unmittelbarer Gegenstand der Schönheit wegen ihrer innern **Regelmäßigkeit**. Die **Harmonie** hingegen gefällt bloß durch ihren Einfluß auf die **Vollständigkeit der Melodie**. Dieses mag der Grund seyn, warum **Rousseau** die **Harmonie** als eine **barbarische Erfindung** verächtlich ansieht, und **Vossius** die ganze Schönheit der Musik in bloßen **Rhytmus** sezt. Ich muß gestehn, daß die musikalische Schönheit im strengsten Sinne genommen, wo man bloß das Formelle (Regelmäßige) abstrahirt vom Materiellen (der Empfindung) in Betrachtung zieht, nirgend anders als im Rhytmus, oder in dem bloßen zweckmäßigen (vom Zwekke selbst abstrahirt) der Melodie und des Rhytmus anzutreffen sey. Daß aber **Vossius** die

Schönheit der Musik im bloßen Rhytmus sezt, kann vielleicht daher rühren, weil die Regelmäßigkeit darin leichter als in der Melodie wahrgenommen werden kann.

Dichtkunst.

Eintheilungen zu machen, so wie Definiren ist ein Werk der Philosophie. Die Richtigkeit einer Eintheilung, so wie einer Definition, besonders bei etwas verwickelten Begriffen, kann daher nicht durch den schwankenden gemeinen Sprachgebrauch, sondern nur nach philosophischen Gründen bestimmt werden. Die Vernachläßigung dieser Bemerkung hat manchen Philosophen verleitet, anstatt der wesentlichen objektiven, zufällige subjektive Eintheilungs- und Erklärungsgründe festzusezen. Ein auffallendes Beispiel davon giebt uns die Erklärung und Klassifikazion der Dichtkunst.

Die Dichtkunst ist, die Kunst oder Wissenschaft von der Ausübung des Dichtungsvermögens. Sie bedient sich nicht nur der willkürlichen Zeichen (der Sprache) sondern auch der natürlichen. Der Mahler, der Musikus, und der Architekt dichten so gut als der Poet; ja jene haben noch hierin in gewissem Betracht einen Vorzug vor diesem. Warum soll man also diesem die Ausübung des Dichtungsvermögens beilegen, jenen aber nicht? Sagt man, der Mahler dichtet nicht bloß (Historiengemählde und Landschaften) sondern er schildert auch die Gegenstände nach ihrer natürlichen Beschaffenheit, und so ist es auch mit allen andern der Fall, der Dichter hingegen ist bloß Dichter; so frage ich, kann der Dichter nicht auch durch die Sprache, so gut wie jeder andre vernüftige Mensch die Gegenstände ihrer natürlichen Beschaffenheit nach, vorstellen, und thut er es nicht wirklich in den beschreibenden Dichtungen? Aber, wird man sagen, in diesem Fall ist er kein Künstler, indem jeder

jeder Mensch täglich das Vermögen durch die Sprache, die Gegenstände, ihrer natürlichen Beschaffenheit nach, vorzustellen ausübt. Nicht doch, würde ich hierauf erwidern, es ist zwischen dem Künstler (der durch Genie und Uebung sich die Geschicklichkeit dazu erworben hat) und einem jeden andern Menschen ein eben so großer Unterschied als zwischen dem Portraitmahler und einem andern Menschen der sich einfallen ließe, nach seiner Art, ein Portrait zu verfertigen. Eine Begebenheit genau zu beschreiben, einen Karakter genau zu schildern, ist mündlich oder schriftlich eine eben so schwere Kunst als ein Portrait durch Zeichnung und Farben richtig zu treffen.

Ich habe zwar nichts dagegen, wenn man die Künste, die man durch sonst nichts unterscheiden kann, durch die Mittel deren sie sich bedienen unterscheidet; folglich muß die Dichtkunst die sich der willkürlichen, von der Mahlerkunst die sich der natürlichen Zeichen bedient, unterschieden werden. Meine ganze Einwendung betrift bloß die unschickliche Benennung, die den Irrthum veranlassen kann, daß man glauben möchte, als wäre die Sprache das einzige Mittel zur Ausübung des Dichtungsvermögens, da es sich doch in der That nicht so verhält.

In einer philosophischen, der Natur der Dinge angemessenen Eintheilung der schönen Künste und Wissenschaften, muß die Dichtkunst, als eine allgemeine, in Ansehung ihres Gegenstandes sowohl als der Mittel, deren sie sich bedient ganz unbestimmte Kunst oder Wissenschaft, (wie es einigen beliebt) betrachtet werden. Der Landschaftsmahler ist ein Idyllendichter, der Historienmahler ein epischer und

dramatischer Dichter. Der Musikus ist ein Lyrischer und elegischer Dichter. Auch der Architekt ist in Ansehung des Ausdrucks Dichter u. s. w.

Hieraus erhellet, daß die philosophische Eintheilung ganz anders als die gemeine Eintheilung der schönen Künste und Wissenschaften ausfallen muß. Dieser liegen die verschiedenen Mittel oder Zwekke zum Grunde; jene hingegen muß in ihrem innern Wesen gegründet seyn. Wie diese philosophische Eintheilung einzurichten sey, wird aus dem Folgenden erhellen.

1) Nehme ich als einen Grundsaz an, daß das Gefühl der Schönheit auf die Thätigkeit oder Vollkommenheit der niedern Seelenkräfte beruht. Die Thätigkeit der höhern Seelenkräfte verursacht das Vergnügen der Wahrheit; das Empfindungsvermögen, bloß leidend betrachtet, verursacht das Vergnügen der angenehmen Empfindungen, und können daher als Quellen des Vergnügens überhaupt, nicht aber der Schönheit angesehn werden.

2) Die niedern Seelenkräfte sind, a) die reproduktive, b) die produktive Einbildungskraft, c) das Beurtheilungsvermögen, d. h. das Vermögen, nicht Verhältnisse zu denken (welches der Verstand ist) sondern gegebne Objekte den schon gedachten Regeln oder Verhältnisse zu subsumiren.

3) Es giebt also so viele Arten der Schönheit als es niedere Seelenkräfte giebt, deren jeder eine besondren Art eigen ist. Auf diese Art können wir nicht sagen z. B. die Schönheit der Mahlerei, Musik u. s. w. indem es immer

möglich ist, daß jede dieser Künste mehrere Arten der Schönheit in sich begreift, folglich wäre dadurch die besondere Art der Schönheit, wovon die Rede ist nicht bestimmt. Z. B. die Schönheit eines Portraits besteht in der genauen Nachahmung der Natur, d. h. in der Wirkung der reproduktiven; die Schönheit eines Ideals, in der zweckmäßigen Wirkung der produktiven; so giebt es eine Art Mahlerei deren Schönheit bloß in der freien (durch keinen bestimmten Begriff oder Zweck beschränkten) und dennoch regelmäßigen Wirkung der Einbildungskraft besteht. Wir müssen daher sagen: die Schönheit der reproduktiven, produktiven Einbildungskraft oder des Beurtheilungsvermögens.

4) Nun verhält es sich wirklich so. Die Portraitmahlerei besteht in der Ausübung der reproduktiven; die Historien- und Landschaftsmahlerei, hauptsächlich in der Ausübung der produktiven Einbildungskraft. In gewissen Fällen werden darin nicht diese beide, sondern das Beurtheilungsvermögen in Beziehung auf Regelmäßigkeit überhaupt, in Thätigkeit gesezt, welches auch in allen übrigen Arten mehr oder weniger thätig ist. Die reproduktive Einbildungskraft liefert die Materialien oder die einzelnen Züge aus der Erfahrung. Das Beurtheilungsvermögen wählt daraus diejenigen, die zu der abgezweckten Komposition am tauglichsten sind und bestimmt diesemnach ihre Anordnung und die produktive Einbildungskraft bewerkstelligt die Komposition selbst. Die Musik sezt auch mehr oder weniger alle diese Vermögen in Thätigkeit, und verbindet noch damit das Interesse der angenehmen Empfindung des Wohlklangs. Die Baukunst sezt entweder bloß das

Beurtheilungsvermögen in Beziehung auf Regelmäßigkeit überhaupt in Thätigkeit, oder auch in Beziehung auf Zweckmäßigkeit. Das erste findet Statt, wenn an dem Gebäude bloß Schönheit ohne Ausdruck, das leztere, wenn auch Ausdruck angebracht werden soll.

Hieraus folgt, daß man zur richtigen Beurtheilung eines Werks der schönen Künste, erstlich folgende drei Fragen auflösen muß. A. Ist das Vergnügen das dieses gewährt, das Vergnügen der Schönheit, oder einer angenehmen Empfindung? B. Ist es das Vergnügen der Schönheit, so fragt es sich noch, welcher Art Schönheit ist es? C. Entspringt es aus mehrern Arten der Schönheit oder gar aus diesen mit dem Interesse einer angenehmen Empfindung, so muß man bestimmen wie viel ein jedes Ingredienz des Vergnügens an den Totalvergnügen Antheil hat, damit wir es seinem wahren Werth nach schätzen können. Nicht auf die Mehrheit der Stimmen, nicht auf Autorität, sondern auf die Geschicklichkeit in der jedesmahligen Auflösung dieser Fragen, und dem Vermögen die reine Schönheit von den damit verknüpften andern Arten des Vergnügens zu unterscheiden, kömmt die Richtigkeit des Geschmacks an. Ich komme auf die Dichtkunst wieder.

In einer engern Bedeutung, wo man nicht bloß auf das Wesen, sondern auch auf die Mittel und den Zweck Rücksicht nimmt, bedeutet die Dichtkunst die Kunst, die Dichtungen der Einbildungskraft durch willkürliche Zeichen der Sprache auszudrücken.

Die Dichtkunst hat daher zweierlei Arten Regeln, die eine ist diejenige, die ihr ihrem Wesen nach zukömmt, und allen Künsten so fern sie Dichtungen enthalten, gemein. Die andern ist diejenige, die ihr besonders, in Ansehung ihres Ausdrucks eigen ist. Ehe ich aber zur Entwickelung dieser Regeln aus ihren Prinzipien fortschreite, muß ich hier eine Anmerkung machen, die einen geschmackvollen und sehr beliebten Schriftsteller, Herrn Professor Engel betrift. Dieser Verfasser sucht gleich im Anfange seines Werkes über die Dichtungsarten den Begriff der Poesie zu entwickeln, und die Merkmahle, wodurch sie von der Prosa unterschieden ist, anzugeben. Er sagt (Seite 3) „Das Wesen der Poesie scheint demnach (aus der Analysirung der von ihm angeführten poetischen Stellen) in der Erdichtung; der Prosa in der Wahrheit zu liegen; und die griechische sowohl, als die deutsche Etymologie der Wörter Poesie und Gedicht, scheinen diesen Begriff zu bestätigen. Aber, sezt er hinzu, auch dieses Mermal kann noch nicht hinlänglich seyn: denn, wenn nun ein falscher Zeuge vor Gericht eine ganze Erzählung ohne allen Grund der Wahrheit ersinnt; ist er darum ein Dichter? oder ist jede Heiligenlegende, jedes Koboldsmährchen ein Gedicht, weil Wesen der Einbildung darin vorkommen? — und wie, wenn es Poesie gebe, die ein jeder dafür erkennte, und die gleichwohl nichts als wahre Empfindungen in wahren und wirklichen Situationen ausdrückte? — Haller singt z. B. bei dem Tode seiner Mariane:

Wie oft, wenn ich dich innigst küßte,
Erzitterte mein Herz und sprach:
Wie, wenn ich sie verlassen müßte?
Und heimlich folgen Thränen nach.

Diese so empfindungsvolle Stelle ist gewiß nicht prosaisch, und doch enthält sie wie man dem Dichter leicht glauben kann nichts als Wahrheit."

Herr Professor **Engel** ließ sich durch ein Schattenbild von dem wahren Wege, den er hier zur Erklärung der Dichtkunst eingeschlagen hat, leicht abschrecken. Ist eine bloße Lüge und eine **Erdichtung** eben dasselbe? Eine **Lüge** betrift bloß die Sprache, wodurch etwas bloß mögliches, nicht als wirklich vorgestellt, sondern für wirklich ausgegeben wird: sie wird bloß ihres Zwekkes wegen ersonnen; an sich befördert sie keine Ausübung irgend einer besondern Kraft; es erfordert kein größres Talent eine Lüge, als die Wahrheit zu sagen. In einer **Erdichtung** hingegen, ist die Vorstellungskraft beschäftigt das Mögliche **wirklich zu machen**. Sie wird nicht eines äussern Zwekkes wegen unternommen, sondern sie ist selbst Zweck (Ausübung der produktiven oder freien Einbildungskraft) und sezt ein besondres Talent voraus.

Eine **Heiligenlegende** und **Koboldsmährchen** ist freilich kein Gedicht. Aber warum? gewiß nicht wegen **Mangel** des Dichterischen darin, sondern vielmehr wegen seiner **Uebertreibung** d. h. wegen dem darin vorkommenden Abentheuerlichen, indem bloß die **produktive** ohne Rücksicht auf die **reproduktive** Einbildungskraft d. h. ohne **Beurtheilung**, in Thätigkeit gesezt wird.

Hallers Verse sind wahre **Dichtung**, wenn auch der Inhalt darin wahr wäre, indem die **reproduktive** Einbildungskraft nicht alles, sondern bloß diejenigen Züge, die zur Erregung der ehelichen Zärtlichkeit am meisten beitragen,

reproduzirt. Denn, wie ich schon im Vorhergehenden bemerkt habe, müssen in einem vollständigen Gedichte die **reproduktive** und **produktive** Einbildungskraft zugleich wirken, und sich einander wechselsweise einschränken.

Das gehörige Verhältniß zwischen der Wirkung der **reproduktiven** und **produktiven** Einbildungskraft ist also die Hauptregel aller Dichtungsarten. Ein Werk der bloßen **reproduktiven** ist kein Gedicht, sondern eine trockne **Erzählung**; der bloßen **produktiven** Einbildungskraft aber, ohne alle Einschränkung ist ein abentheuerliches Mährchen; beide sind also zu einem vollkommenen Gedicht nothwendig.

Fabel.

Die **Fabel** ist die Erdichtung einer moralischen Handlung, und ihre Beilegung einem unmoralischen, aber einem moralischen, in Ansehung der Handlung, analogen Subjekt; wodurch eine moralische Wahrheit anschauend gemacht wird.

Es ist eine moralische Wahrheit: niemand soll seine Geschicklichkeit, worin er vor andern seiner Art einen Vorzug hat, diesen andern ohne Noth zeigen, wenn er nicht beneidet und folglich gehasset seyn will. Nun ist es bekannt, daß ein Bär tanzen lernen, d. h. eine Geschicklichkeit worin er vor andern seiner Art einen Vorzug hat, erlangen kann. Es ist auch möglich daß der Bär nachdem er tanzen gelernt hat, nach dem Walde, seinem ersten Aufenthalt wieder entlaufen, und aus bloßer Gewohnheit, unter andern seiner Art, ohne Ruhm zu melden, tanzen kann. Es ist ferner möglich daß diese andern es ihm hierin, nicht eben aus Nacheiferung in Er-

werbung einer Vollkommenheit, sondern bloß aus einem Naturtriebe, werden nachthun wollen, welches ihnen aber aus Mangel an Uebung, mislingen müßte. Der Dichter erzählt uns als wären alle diese Möglichkeiten wirklich vorgefallen. Er erdichtet also erstlich die Begebenheit selbst; zweitens macht er aus dieser Begebenheit eine moralische Handlung, indem er, als die andren Bären sich über die Zurückkunft ihres Kameraden unterreden, diesen wiederum seine Abentheuer erzahlen und aus Ruhmsucht tanzen; von den andern erst bewundern, dann beneidet und zulezt verstoßen werden läßt; d. h. er macht dasjenige, das, wenn es sich zugetragen hätte, es dennoch eine bloße Begebenheit eines unmoralischen Subjekts seyn möchte, wegen der Analogie zwischen diesem und einem moralischen Subjekt zu einer wirklich moralischen Handlung, um dadurch die vorerwähnte Wahrheit anschauend zu machen. Woraus die Gellertsche Fabel vom Tanzbär entsprungen ist.

Der Tanzbär.

Ein Bär, der lange Zeit sein Brod ertanzen müssen,
Entrann und wählte sich den ersten Aufenthalt.
Die Bären grüßten ihn mit brüderlichen Küssen
Und brummten freudig durch den Wald,
Und wo ein Bär den andern sah,
So hieß es: Petz ist wieder da!
Der Bär erzählte drauf, was er in fremden Landen
Für Abentheuer ausgestanden,
Was er gesehn, gehört, gethan,
Und fieng, da er vom Tanzen redte,
Als gieng' er noch an seiner Kette,
Auf polnisch schön zu tanzen an.

Die Brüder, die ihn tanzen sahn,
Bewunderten die Wendung seiner Glieder,
Und gleich versuchten es die Brüder.
Allein, anstatt wie er zu gehn,
So konnten sie kaum aufrecht stehn,
Und mancher fiel die Länge lang darnieder.
Um desto mehr ließ sich der Tänzer sehn;
Doch seine Kunst verdroß den ganzen Haufen.
Fort, schrieen alle, fort mit dir!
Du, Narr, willst klüger seyn, als wir?
Man zwang den Petz, davon zu laufen.

Sey nicht geschickt; man wird dich wenig hassen,
Weil dir dann jeder ähnlich ist:
Doch je geschickter du vor vielen andern bist,
Je mehr nimm dich in Acht, dich prahlend sehn zu lassen.
Wahr ists, man wird auf kurze Zeit
Von deinen Künsten rühmlich sprechen,
Doch traue nicht! bald folgt der Neid,
Und macht aus der Geschicklichkeit
Ein unvergebliches Verbrechen.

Gellert.

So ist es auch mit der Fabel von dem Hirsche der sich im Wasser besieht, beschaffen; die Begebenheit, daß ein Hirsch durch sein schönes Geweihe in Gefahr geräth, und durch seine schmächtige Beine sich rettet, ist möglich, und wird als wirklich erdichtet. Sein Stolz wegen jenes und Verachtung gegen diese sind moralische Eigenschaften, die wegen der Analogie zwischen dem moralischen und unmorali-

schen Subjekt, diesem beigelegt werden. Das erste, wenn es sich nicht wirklich zugetragen haben sollte, ist keine Erdichtung sondern eine bloße Lüge. Das Leztere aber ist die eigentliche Erdichtung.

Der Hirsch, der sich im Wasser besiehet.

Ein Hirsch bewunderte sein prächtiges Geweih
Im Spiegel einer klaren Quelle.
Wie schön es steht! sprach er, Recht auf derselben Stelle
Wo Königskronen stehn, und wie so stolz! so frey!
Vollkommen ist mein ganzer Leib, allein
Die Beine sind es nicht, die sollten stärker seyn.

Indem er sie besieht, mit ernstlichem Gesicht,
Hört er im nahen Busch ein Jägerhorn erschallen,
Merkt auf, sieht eine Jagd von dem Gebirge fallen
Erschrickt und flieht davon. Nun aber hilft ihm nicht
Sein kronentragend Haupt dem nahen Tod entfliehn.
Nicht sein vollkommner Leib, die Füße retten ihn.
Sie reissen wie ein Pfeil, die prächtige Gestalt
Mit sich durch flaches Feld und fliehen in den Wald.

Da aber halten ihn, im vogelschnellen Lauf,
An starken Zweigen oft die vierzehn Enden auf.
Er reißt sich loß, er flucht darauf,
Lobt seine Beine nun und lernet noch im Fliehn
Das Nützliche dem Schönen vorzuziehn.

Gleim.

Es kann auch einer Fabel eine andre Fabel oder auch sonst eine Erdichtung zum Grunde liegen, indem man an dieser etwas neues andichtet, was vorher darin nicht enthalten war, wie z. B. die Lessingsche Fabel vom Esel und dem Löwen.

Der Esel mit dem Löwen.

Als der Esel mit dem Löwen des Aesopus, der ihn statt seines Jägerhorns brauchte, nach dem Walde gieng, begegnete ihm ein andrer Esel von seiner Bekanntschaft und rief ihm zu: Guten Tag, mein Bruder! — Unverschämter! war die Antwort.

Und warum das? fuhr jener Esel fort. Bist du deswegen, weil du mit einem Löwen gehst, besser als ich? mehr als ein Esel?

Lessing.

Von der zweiten Art ist die Fabel des Merops.

Merops.

Ich muß dich doch etwas fragen, sprach ein junger Adler zu einem tiefgesinnten grundgelehrten Uhu. Man sagt, es gäbe einen Vogel mit Namen Merops, der, wenn er in die Luft steige, mit dem Schwanze voraus, den Kopf gegen die Erde gekehrt, fliege. Ist das wahr?

Ey nicht doch! antwortete der Uhu, das ist eine alberne Erdichtung des Menschen: Er mag selbst ein solcher Merops seyn, weil er nur gar zu gern den Himmel erfliegen möchte, ohne die Erde, auch nur einen Augenblick, aus dem Gesicht zu verlieren.

Zuweilen besteht die Erdichtung bloß in der Begebenheit die bloß möglich ist, und als wirklich ausgegeben wird. Das Moralische hingegen ist schon in der Begebenheit selbst, d. h. die Begebenheit ist unter den angenommenen Umständen eine moralische Handlung, wie z. B. die Fabel von dem Blinden und dem Lahmen.

Der Blinde und der Lahme.

Von ungefähr muß einen Blinden
Ein Lahmer auf der Straße finden,
Und jener hoft schon freudenvoll,
Daß ihn der andre leiten soll.

Dir, spricht der Lahme, beizustehen?
Ich armer Mann kann selbst nicht gehen;
Doch scheints, daß du zu einer Last
Noch sehr gesunde Schultern hast.

Entschließe dich, mich fortzutragen,
So will ich dir die Stege sagen:
So wird dein starker Fuß mein Bein,
Mein helles Auge deines seyn.

Der Lahme hängt, mit seinen Krücken,
Sich auf des Blinden breiten Rücken:
Vereint wirkt also dieses Paar
Was einzeln keinem möglich war.

Gellert.

Ich begreife nicht, was Herr Professor Engel gegen die Fabel Merops einzuwenden hat? Er sagt (Seite 29) „Hier haben wir ganz gewiß ein Bild, aber haben wir eine Fabel? In den vorigen Stücken ward uns das Erdichtete als wirklich geschehn erzählt; hier hingegen giebt man es für nichts als Erdichtung aus."

Die Unterredung des jungen Adlers mit dem tiefsinnigen grundgelehrten Uhu ist hier die eigentliche Fabel. Sie ist, so gut wie die Begebenheit irgend einer andern Fabel, sowohl in Ansehung der Wirklichkeit, als der Moralität, die ihr beigelegt worden, erdichtet. Die Erdichtung des Merops ist (so wie des Esels, der vom Löwen als Jägerhorn gebraucht ward) nicht die gegenwärtige Fabel selbst, sondern bloß ihre Grundlage. Diese kann allerdings für erdichtet ausgegeben werden, wenn nur die darauf gegründete Fabel für wirklich ausgegeben wird. „Doch, fährt Herr Professor Engel fort, gesezt nun auch, daß wir dem Merops die Wirklichkeit geben, und für, Ey nicht doch! sagen ließen: Ey ja doch! Würde das Stück dann zur Fabel? Es bliebe doch immer ein bloßes Gleichniß u. s. w."

Ich begreife nicht wie es ein bloßes Gleichniß seyn würde. In einem Gleichniß ist keine Erzählung einer vorgefallenen Begebenheit. Es hieße alsdann; der Mensch gleicht dem Merops, der u. s. w. Nicht aber wie es hier der Fall ist. Ein junger Adler sprach einst u. s. w. Dieses gehört wahrhaftig nicht zum bloßen Gleichniß!

Sobald man ein Gleichniß oder eine Aehnlichkeit zwischen einem unmoralischen und moralischen Objekt gefunden hat, so hat man auch das Wesentliche zu einer Fabel erfunden. Das Uebrige betrift bloß die Einkleidung derselben. Ich bin zwar nichts weniger als ein Fabeldichter; doch kann ich nicht umhin hier ein Beispiel, wie leicht eine Fabel auf diese Art entstehn kann, zu geben.

Es ist eine bekannte Beobachtung, daß ein Pferd, wenn es trinken will, erst das Wasser mit den Füßen trübe macht. Diese Erscheinung kann auf folgende Weise begreiflich gemacht werden. Das Pferd sieht im Wasser sein Bild, das es aber für ein wirkliches Pferd seines gleichen, das gleichfalls trinken will, ansieht; dieses zu vermeiden, sucht es seinen Mitwerber mit den Füßen zu verscheuchen, um allein im ruhigen Genusse des Wassers zu bleiben. Hier fällt es einem gleich ein, daß dieses ein vortrefliches Gleichniß zu einem neidischen Menschen, der lieber den Gegenstand seiner Begierden vernichten als desselben mit einem andern theilhaftig seyn will. Dieses Gleichniß kann dadurch daß man das Pferd in seiner dummen Einfalt sich über die Ungerechtigkeit des eingebildeten Pferdes, das ihm in seinem Genusse stören will, in Klagen ausbrechen läßt; bis das ein Fuchs ihm die wahre Beschaffenheit der Sache anzeigt, und seine eigne Dummheit vorwirft, zu einer Fabel gemacht werden.

Das Vergnügen das man an einer Fabel findet beruht 1) in Ansehung der erdichteten Begebenheit, auf der produktiven Einbildungskraft überhaupt; 2) auf der Zweckmäßigkeit ihrer Wirkung; 3) in Ansehung der sinnlich gemachten praktischen Wahrheit beruht das Vergnügen auf dem Uebergange vom Allgemeinen zum Besondern, wodurch das Erkenntnißvermögen, das vorher in seiner Wirkung zwischen vielen Objekten worauf sich dieses Allgemeine bezieht, wankend war, auf einen Gegenstand fixirt und in sich selbst gleichsam konzentrirt wird.

Idylle.

Die Idylle ist eine Erdichtung worin der Mensch im Stande der Natur, von allem Positiven, im Stande der Gesellschaft entsprungnen entblößt, vorgestellt wird. Sie hat einen doppelten Grund des Vergnügens, 1) in Ansehung ihrer Komposition, als Erdichtung überhaupt; 2) in Ansehung der Art ihrer Darstellung, indem sie sich der natürlichen Zeichen bedient anstatt daß eine jede andre Erzählung willkürliche braucht. Freilich bedienen sich beide der Sprache, aber mit diesem Unterschied, daß in einer Erzählung oder Drama in dem positiven Ausdruck der innern Empfindungen viel willkürliches enthalten ist. Die Religion z. B. als Ausdruck der Ehrfurcht gegen den weisen und gütigen Urheber der Natur, enthält offenbar bei allen civilisirten Nationen viel Willkürliches, und so ist es auch mit den positiven Gesezen und Sitten beschaffen sie müssen daher erlernt werden. In der Idylle hingegen werden eben diese innere Empfindungen, ohne alle vorhergegangne Er-

lernung, bloß nach Anleitung der Natur, ausgedrückt. Man vergleiche Ramlers May mit etwas Analoges aus dem Gesangbuche; Kleist's Amint mit den Liebesklagen eines Petitmaiters u. dgl. so wird man sich von der Wahrheit dessen, was gesagt worden ist, leicht überzeigen.

Philosophischer Briefwechsel

nebst einem

demselben vorangeschickten

Manifest.

Et nunc horrida belli.

Manifest.

Ich nehme mir die Freiheit, einen philosophischen Briefwechsel, worin ich mit Herrn Reinhold gerathen bin, öffentlich bekannt zu machen, ohne erst bei ihm darüber um Erlaubniß anhalten. Dieses erfordert eine Rechtfertigung. Hier ist sie.

In welchem Ton Herr Professor Reinhold, seit dem er die philosophische Bühne betreten hat, spricht, ist in der philosophischen Welt bekannt genug. Ich werde mich hier bloß auf das was mich betrift einschränken.

Als mein Freund Herr Hofrath Moritz im Jahre 1791, da mein philosophisches Wörterbuch die Presse verlassen hatte, eine Reise nach Weimar und Jena machte, nahm er einige Exemplare dieses Buchs mit, um sie an die dortigen Gelehrten zu vertheilen. Er gab also, wie natürlich, eines davon an Herrn Professor Reinhold und äusserte dabei den Wunsch, daß dieses Buch, welches propter egestatem linguae et rerum novitatem manchem unverständlich seyn könnte, von Herr Professor Reinhold beurtheilt, und in das gehörige Licht gesezt werden möchte. Dieser versprach die Rezension dieses Buchs in der A. L. Z. zu übernehmen, bezeigte dabei auch, daß es ihm nicht unangenehm seyn würde, mit mir in einen

gelehrten Briefwechsel zu treten; und so nahm dieser Briefwechsel seinen Anfang. Aus einem Paar von Herrn Professor Reinholds Briefen wird man sehen, daß dieser Philosoph anstatt meinen rechtmäßigen Forderungen Gnüge zu leisten, sich vielmehr bei Nebensachen, die ihm niemand streitig macht, aufhält, und diesen Mangel bloß durch einen unausstehlichen diktatorischen Ton, womit er mich abzuschrecken glaubt, zu ersezen suchte. Ich, der ich mich nicht so leicht abschrekken lasse, schrieb ihm hierauf daß da die Sache unter uns nicht abgemacht werden könnte, und wichtig genug sey dem gelehrten Publiko vorgelegt zu werden, so habe ich damit im Magazin zur Erfahrungsseelenkunde den Anfang machen wollen, wo ich Herrn Professor Reinholds Satz des Bewußtseyns (die Grundlage seiner ganzen Philosophie) zwar als Faktum zugebe (und wer wird dieses streitig machen?) aber zugleich sowohl durch eine transzendentale als psychologische Deduktion desselben zeige, daß dieser Satz kein ursprüngliches Faktum des Bewußtseyns ist, sondern bloß durch eine Täuschung dafür gehalten wird, und daher, ohne einen Zirkel zu begehn, zur Grundlage einer Theorie des Vorstellungsvermögens nicht gebraucht werden kann. Dieses verdroß Herrn Professor Reinhold, ich erhielt also, wie natürlich auf diesen Brief keine Antwort. Aber proh dolor! daß ich kein Politikus bin! Ich sollte bedacht haben, daß Herr Professor Reinhold in der von ihm zu erwartenden Rezension meines Wörterbuchs sich können genug dafür rächen, ich sollte also mit meiner Widerlegung seiner Theorie nicht so voreilig seyn. — Aber wo es die Wahrheit betrift, verachte ich solche Politik. Endlich erschien diese Rezension, worüber ich jezt nichts mehr sage, als daß ich einen jeden Wahrheitsfreund, der sich sowohl von der innern als äussern Einrichtung der jezigen philosophischen Welt einen bestimmten Begriff machen will, hiemit auffodere, diese Rezension mit dem Buche selbst zu vergleichen und darüber zu urtheilen. Ich hielt diese Rezension einer Antikritik unwerth, und zeigte blos im Magazin zur Erfahrungsseelenkunde 8. Bandes 3. Stück, wo ich meine Widerlegung des Herrn Professor Reinhold fortsezte, gleichsam im Vorbeigehen die hauptsächlichsten Widersprüche dieser Rezension.

Die Veranlassung zu der nachherigen Fortsetzung des einige Zeit unterbrochenen Briefwechsels, wird der Leser aus den Briefen selbst ersehn.

Nun weiß ich zwar so gut als irgend jemand, daß kein Korrespondent, ohne Einwilligung seines Korrespondenten, die ihm anvertrauten Briefe publiciren darf, wenn dieses nämlich zum Nachtheil desselben gereichen könnte. Wie aber wenn der Fall nicht ist? wie wenn es ein gelehrter Briefwechsel ist, wobei auf kein anderes Interesse Rücksicht genommen werden muß, als auf das Interesse der Wahrheit? Sollte es auch in diesem Falle unerlaubt seyn denselben bekannt zu machen? Dies kann ich nicht glauben, und so lange man darüber kein positives Gesez hat, und die Moral auch darü-

der nichts bestimmt, muß dieses der Willkür eines jeden überlassen werden.

Aber, wird man sagen, in einem vertraulichen Schreiben kann der Verfasser einige Nachläßigkeiten begehen, die er, wenn er es öffentlich bekannt gemacht haben will, nicht begehen darf? Hierauf antwortete ich, daß dies hier der Fall nicht ist. Die Streitpunkte sind bestimmt genau angegeben, und Herr Professor Reinholds Behauptungen hier stimmen mit dem überein, was er schon längst in seinen Schriften publicirt hat. Die Briefe sind nur das Präzis von dem was in den Schriften weitläuftig ausgeführt ist, und wohin ich das Kriegstheater versetze.

Uebrigens muß ich noch etwas hier über mein inneres Verhältniß mit Herrn Professor Reinhold sagen, damit der Leser sich von unsrer Denkungsart und Gesinnungen in Beziehung auf einander einen richtigen Begriff machen könne, und in den Stand gesezt sey von unsrem sowohl bisherigen als zukünftigen wechselseitigen Verfahren gegen einander zu urtheilen. Denn was das äussere Verhältniß anbetrift, daß nämlich Herr Reinhold Professor einer berühmten Universität ist, und ich hingegen gar nichts bin, so verdient dieses die Rede nicht.

Ich halte Herrn Professor Reinhold für den scharfsinnigen Philosophen, wofür er sich durch seine Schriften längst bekannt gemacht hat, und seinen philosophischen Stiel fast für unerreichbar.

Ich halte aber zugleich Herrn Professor Reinhold, so weit er mir aus seinen Schriften bekannt ist, für einen bloßen Philosophen, d. h. für einen Denker durch

Begriffe, ohne sich um die objektive Realität dieser Begriffe genugsam zu bekümmern. Seine Deduktionen und Beweise sind vortreflich, was er ihnen aber zum Grunde legt, ist gröstentheils falsch, erschlichen, ja sogar ohne alle Bedeutung, wie dieses aus folgenden Briefen erhellen soll, worin er mit Kant sehr absticht.

Dieser ächte Denker hat die philosophische Welt auf den Unterschied zwischen dem bloß diskursiven und dem reellen sich auf Objekte beziehenden Denken aufmerksam gemacht. Jenem eignet er bloß, als Bedingung der Möglichkeit eines reellen Objekts überhaupt, diesem, als Bedingung der Möglichkeit eines durch Konstruktion a priori bestimmten Objektes Realität bei. Er zeigt sich in seinen Schriften nicht als bloßer formaler Philosoph, sondern zugleich als ein Mathematikverständiger, Phisiker, Aesthetiker u. s. w. Alle diese Wissenschaften, die er in einem hohen Grade besizt, führten ihn nach und nach auf eine mehr als bloß logische Vergleichung zwischen verschiednen Arten von Begriffen, Urtheilen, und der in verschiedenen Wissenschaften gebrauchten Methoden; welches ihm den Weg zu seiner Kritik der reinen Vernunft bahnt. Dieses alles kann man von Herrn Professor Reinhold schwerlich behaupten.

Herr Professor Reinhold glaubt in seiner Theorie des Vorstellungsvermögens weiter als Kant gehen zu müssen. Aber, wie es sich zeigen wird, ist dieses Weitergehen eine bloße Täuschung, wofür sich Kant sehr in Acht genommen hatte. Was Herr Professor

Reinhold seiner Philosophie zum Grunde legt, ist nicht nur an sich erschlichen, sondern auch als Auslegung der Kantischen Philosophie betrachtet, grundfalsch. Schon sein Begriff von Objekt verhält sich zu dem Kantischen wie 0 zu 1. Von seinen überspannten Erwartungen von der Philosophie, die schon mehreren aufgefallen sind, von seinem Trotz gegen den kritischen Skeptizismus will ich hier nichts sagen. Es wird sich aus diesen Briefen von selbst ergeben.

Was übrigens Herrn Professor Reinholds Karakter anbetrift, so mag dieser ganz vortreflich seyn. Seine Aeusserungen in seinen Schriften zeigen ein warmes Gefühl für das Interesse der Menschheit. Sein Benehmen aber gegen alle diejenigen, die an seine Unfehlbarkeit nicht glauben, zeigt, daß er nicht die Menschheit, sondern einen Menschen repräsentirt.

Herr Professor Reinhold bedient sich nicht selten einer eignen Methode seinen Gegner von sich abzuweisen: nämlich entweder er behauptet: er verstehe seinen Gegner nicht, oder: sein Gegner verstehe ihn nicht. Das erste kann man ihm auf sein Wort glauben, das zweite aber erfordert einen Beweiß, den er dieser Behauptung von Rechtswegen vorausschicken sollte. Gegen mich bedient er sich beider zugleich, indem er behauptet: wir verstehen uns einander nicht, welches aber sich selbst widerspricht. Denn verstehe ich Herrn Professor Reinhold nicht, d. h widerlege ich das, was er nicht behauptet, (in der Meinung daß er es behauptet) so muß er meine Widerlegung nothwendig verstehn.

Verstehet mich Herr Professor Reinhold nicht, d. h. weiß er nicht worin meine Widerlegung seiner Behauptung bestehet, so kann er nicht zugleich mit Gewißheit behaupten, daß ich ihn nicht verstehe, indem es immer möglich ist, daß sobald Herr Professor Reinhold meine Widerlegung einsehen wird, er zugleich einsehen wird, daß diese Widerlegung gegründet sey.

Ich werde aber beweisen, daß Herr Professor Reinhold mich nicht verstehet oder nicht verstehen will, ich hingegen ihn wohl verstehe; und dieses auf folgende Art. Herr Professor Reinhold nimmt gewisse Begriffe und Sätze ohne allen Beweiß, als ursprüngliche Fakta des Bewußtseyns an. Ich widerlege ihn dadurch, daß ich diese zwar als Fakta zugebe, aber nicht als ursprüngliche Fakta, sondern als von andern abgeleitete. Ich denke mir also bei diesen Faktis eben das, was er sich dabei denkt, d. h. ich verstehe ihn. Er hingegen verstehet meine Deduktion dieser Fakta aus andern nicht, oder will sie nicht verstehen; wie dieses aus den Briefen erhellen wird.

Ueberhaupt liesse sich über das Verstehen und Nichtverstehen sehr vieles sagen. Einige glauben den Aristoteles zu verstehen, wenn sie ihn ungereimte Sachen sagen lassen; dahingegen behaupten sie von andern, die ihn auf eine vernünftige Art auslegen, sie verstehen den Aristoteles nicht, sondern schieben ihm ihre eigene Gedanken unter. Einige Kantianer glauben Kant zu verstehen, wenn sie beständig seine Formeln im Munde führen, ohne auf ihre Gründe und ihre Folgen zu sehen. An-

dere haben sich die ganze **Kritik der reinen und praktischen Vernunft** ins Gedächtniß eingeprägt, sie wissen jede Formel aus ihren Gründen herzuleiten, und die Folgen daraus zu ziehen, aber bloß auf die Art wie sie sie da finden, ohne die mindeste Veränderung mit ihnen vorzunehmen. So kann man aus dem **Euklides** nicht bloß **Lehrsätze**, sondern auch **Beweise** dem Gedächtniß einprägen, und also zu verstehn glauben, da wiederum andere erst alsdenn sie zu verstehen glauben, wenn sie dieselben auf ihre eigene Art beweisen können. Es wäre also am Besten, wenn Wahrheitsforscher in Beziehung auf einander sich dergleichen Beschuldigungen gänzlich enthielten, und sich lieber einander, so weit es angehet verständlich zu machen suchten.

Nun noch etwas von mir selbst. Was meine äussern **Umstände** anbetrift, so will ich davon nicht ein Wort sagen. Diese sind theils bekannt, theils verlange ich auch nicht, daß man hier darauf im mindesten Rücksicht nehmen solle.

Was aber meine geringen **litterarischen Fähigkeiten** anbetrift, so gestehe ich gern, daß mein **Stil** sehr mangelhaft ist; doch betrift dieses mehr den bloßen **litterarischen Stil**, wo ich wegen einem zu großen Bestreben nach der größt möglichsten **Kürze** und **Präzision**, manchen bei denen ich voraussetze, was ich nicht hätte voraussezen sollen, **dunkel** vorkommen muß. Auf den Titel eines **Gelehrten** mache ich keinen Anspruch; ob mir der Titel eines **Philosophen** zukommt, hängt von der **Erklärung** dieses Wortes ab, worüber ich mich

jezt nicht einlassen will. Auf den Titel eines **Denkers**, den mir selbst Herr **Reinhold** zugesteht, mache ich allerdings Anspruch. Ich erkenne den Werth des bloß **formellen Denkens**, als einer conditio sine qua non zum **reellen Denken**, strebe aber hauptsächlich nach dem Leztern. Meiner Ueberzeugung nach, ist die **kritische Philosophie** durch **Kant** schon **vollendet**, und die Verbesserungen, die man darin vornehmen kann, bestehen nicht darin, daß man von ihr zu **höheren** Prinzipien **hinauf** steigt, sondern vielmehr daß man zu **niedrigern** Prinzipien **herunter** steigt, und sie mit den Prinzipien der kritischen Philosophie so genau als möglich verbindet, wozu uns die Aufmerksamkeit auf die **besondern Methoden des Denkens** in besondere Wissenschaften den Weg bahnen kann. Die verschiedenen Wissenschaften müssen erstlich in der Absicht studirt werden, daß man die darin enthaltenen Wahrheiten erkenne, hernach aber müssen sie zum zweytenmal in der Absicht studirt werden, daß man darin den **Gang des menschlichen Geistes** beobachte, seine mannigfaltige **Hülfsmittel** zur **Erfindung**, **Befestigung** und **Erweiterung** der Wahrheit bestimmt angebe, und in einer vollständigen systematischen Form einer Wissenschaft darstelle.

Ich erkenne kein andres **Interesse der Menschheit** als das **Interesse der Wahrheit**. Erkenntniß der Wahrheit ist sowohl an sich der höchste **Zweck** eines vernünftigen Wesens (in welchem Betracht alle Wahrheiten gleich sind, und derjenige der z. B. die Mathematik auf ein falsches Naturgesetz **hypothetisch** anwendet, so gut

als der, der sie auf ein wahres anwendet, - und dieser so gut als der der über die Existenz Gottes, Unsterblichkeit der Seele u. dgl. nachdenkt, seine Bestimmung erfüllt und diesen höchsten Zweck erreicht) als auch das sicherste Mittel zur Erreichung andrer Zwecke. Das beständige Deklamiren über die höchsten menschlichen Angelegenheiten, über unsre Pflichten und Rechte in diesem, und unsre Erwartungen im zukünftigen Leben, u. dgl. kommt wohl einem Prediger (dessen Bestimmung nicht diese Wahrheiten zu erfinden ist, sondern ihnen, nachdem sie einmal erfunden sind, Eingang zu verschaffen) nicht aber einem Philosophen (der diese Wahrheiten erst erfinden und alle Zweifel dawider heben soll) zu. Man muß über Gott, Unsterblichkeit und Moral mit eben der Gemüthsverfassung, als über die Quadratur des Zirkels nachdenken. Sind diese Wahrheiten einmal erfunden, und gegen alle Zweifel gesichert, alsdann ist es erst Zeit die Wichtigkeit dieser Wahrheiten und ihren Vorzug vor andern (als Mittel zur Erreichung der mehrsten und wichtigsten menschlichen Zwekke betrachtet) zu zeigen.

Ich betrachte übrigens die Objekte der dogmatischen Philosophie (der Methaphysik) als bloße Fikzionen, wodurch ich die dogmatische mit der kritischen Philosophie auszusöhnen suche. Ich halte die kritische für unumstößlich und über alle Einwendungen der Rationalisten, Empyriker u. s w. ja sogar über die des Humischen Skeptizismus (der die Realität aller reinen Prinzipien a priori an sich nicht zugeben will) erhaben.

Ich habe aber eine neue Art von Skeptizismus auf die Bahn gebracht, worauf Kant (der die Realität der Prinzipien der kritischen Philosophie bloß als Bedingungen der Möglichkeit ihres Erfahrungsgebrauchs beweißt, diesen Gebrauch selbst aber bloß problematisch voraussezt) keine Rücksicht genommen hat, den ich als den Stein des Anstoßes aller, selbst der kritischen Philosophie in der Frage: Quid facti? darstelle, und alle Philosophen auffordere, denselben aus der Stelle zu heben, oder ihr Unvermögen dazu einzugestehen.

Auch affektire ich keinesweges, als wäre ich zu meinen Arbeiten blos von reiner Wahrheitsliebe angetrieben, ob schon diese, wie weit ich mich selbst kenne, bei mir immer die Oberhand behält, es können allerdings auch andre Neigungen und Leidenschaften einigen Antheil daran haben. Da aber dieses auch bei meinem Gegner Statt finden kann, so muß dieses auf beiden Seiten nicht in Rechnung gezogen, sondern die Streitpunkte von allen Nebensachen abstrahirt, nach den Gesezen der reinen Wahrheit, entschieden werden.

Ob ich, ungeachtet meiner jezigen Kriegeserklärung, dennoch die Freundschaft des Herrn Professor Reinhold behalten werde oder nicht? ist eine Frage deren Bejahung ich vielmehr wünschen als hoffen darf; denn da, wie Herr Professor Reinhold glaubt, wir über keinen einzigen Begriff gleich denken, so ist es auch möglich daß wir über die Pflichten der Freundschaft eben so verschieden denken.

Herr Professor Reinhold kann gegen mich annehmen, welches Verfahren er will, er mag meine Einwendungen gegen seine Philosophie mit Stillschweigen übergehen, oder sie zu beantworten suchen, mir ist dieses gleich viel. Auch werde ich immer den Ton annehmen, den er angeben wird.

Ich hoffe aber, daß Herr Professor Reinhold auf meine Einwendungen Rücksicht nehmen, dieselbe wo es angehet, bestimmt und kurz (nicht durch Vorlegung ganzer Bücher) beantworten, wo aber nicht, sein Unvermögen dazu eingestehen wird; weil nur unter dieser Bedingung der Friede erhalten werden kann.

Es ist nicht selten in der politischen Welt gebräuchlich, wo es die Umstände erfordern, gleich auf die Kriegserklärung, Truppen in das feindliche Land marschiren zu lassen. Warum sollte es also nicht in der gelehrten Welt auch so seyn dürfen? Ich werde also gegen Herrn Professor Reinhold dieses Verfahren annehmen; und erwarte von ihm alles, was von einem Reinhold zu erwarten ist, quid virtus quid sapientia possit.

I.

Schreiben des Verfassers an Herrn Professor Reinhold.

Da mein Freund, Herr Professor Moritz, mich in Ihrem Namen versichert, daß es Ihnen nicht unangenehm seyn würde, mit mir in einen litterarischen Briefwechsel zu treten, so nehme ich mir die Freiheit damit den Anfang zu machen, daß ich Sie frage: ob Sie glauben, daß Kants Kritik der reinen Vernunft oder Ihre Theorie des Vorstellungsvermögens eben so hinreichend ist die skeptische Philosophie zu widerlegen als die dogmatische. Was mich anbetrift, so glaube ich, daß die kritische Philosophie hinreichend ist in Ansehung der Leztern, nicht aber in Ansehung der Erstern. Kant legt in seiner Philosophie die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt zum Grunde. Die Prinzipien der Transzendentalphilosophie haben nur als Bedingungen des Erfahrungsgebrauchs ihre Realität. Er sezt also Erfahrung als Faktum voraus. Ein Skeptiker aber, der Erfahrung selbst in Zweifel zieht, wird auch die Realität dieser Prinzipien bezweifeln. *) Sie, theuerster Freund! legen

*) Diese Art des Skeptizismus unterscheidet sich sowohl von der Akatalepsia der Alten als von dem Humischen Skeptizismus auf folgende Art. Jene bezweifelt nicht nur die objektive Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit der (äussern oder innern) Wahrnehmung, sondern die Wahrneh-

Ihrer Philosophie den Satz des Bewußtseyns zum Grunde. In jedem Bewußtseyn ist u. s. w. Dieser kann

mung als Faktum an sich. Ein Skeptiker dieser Art bezweifelt selbst, daß er zweifelt.

Hume bezweifelt nicht, die Wahrnehmung als Faktum an sich, sondern bloß ihre objektive Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit, und erklärt den Schein der Nothwendigkeit aus einem subjektiven Grunde nach einem empirischen Gesez der Ideenassociation. Er muß also selbst den Begriff der objektiven Nothwendigkeit im Gemüthe ohne Beziehung auf bestimmte Objekte der Wahrnehmung, leugnen; denn gebe er diesen zu, so könnte man ihn fragen: woher er doch zu dessen Bewußtseyn gelangt sey? Er müßte zu diesem Behuf bestimmte Wahrnehmungen angeben, die objektive Nothwendigkeit enthalten. Dieses ist aber eben das was er selbst von den innern Wahrnehmungen von der Verbindung von Subjekt und Prädikat in den Objekten der Mathematik nicht zugeben will.

Sollte aber jemanden einfallen, zu fragen: wie kann aber Hume etwas bestreiten, wovon er, seinem eigenen Geständniß nach, nicht den mindesten Begriff hat? so wird die Antwort hierauf ganz simpel seyn. Eben das ist seine Behauptung, daß der Ausdruck, objektive Nothwendigkeit gar keinen (von der subjektiven Nothwendigkeit verschiedenen) Begriff hat. Er bestreitet also hiemit die Meinung daß mit diesem Ausdruck ein bestimmter Begriff verknüpft sey.

Mein Skeptizismus giebt den Begriff von objektiver Nothwendigkeit zu, und bezweifelt nur seinen wirklichen Gebrauch von Objekten der Wahrnehmung. Fragt man mich: woher ich den Begriff von objektiver Nothwendigkeit habe? so antworte ich: ich finde objektive Nothwendigkeit an den Objekten der Mathematik und ihren Verhältnissen. Fragt man mich ferner was ist das Kriterium dieser objektiven Nothwendigkeit

kann aber nur vom Bewußtseyn einer Vorstellung

keit die ich bloß den Objekten der Mathematik, nicht aber den Objekten der Wahrnehmung überhaupt beilege? so antworte ich dieses Kriterium ist ganz offenbar. Die Objekte der Wahrnehmung sezen eine Bedingung im Subjekt voraus, wenn ihre Verhältnisse als nothwendig erkannt werden können. Die Objekte der Mathematik hingegen, sezen keine solche Bedingung im Subjekt voraus. Ich denke die grade Linie nothwendig als die kürzeste, ich mag sie zum erstenmal vorstellen, oder ihre Vorstellung schon oft widerholt haben. Das Urtheil hingegen: Feuer schmelzt das Wachs, nothwendig ist bei mir erst nach einer vom Zufall oder von meinem Willen abhängenden öftern Widerholung dieser Wahrnehmung entstanden, es ist also hier bloß eine subjektive Nöthigung, aber keine objektive Nothwendigkeit.

Ich habe allerdings Begriffe sowohl von den logischen Formen als von den Kathegorien. Beide beziehen sich auf Objekte der mathemathischen Konstruktion überhaupt, worin sie ihren Gebrauch haben. Jene beziehen sich auf ein Mannigfaltiges überhaupt, das durch sie in einer objektiven Einheit des Bewußtseyns gedacht wird. Diese beziehen sich auf ein solches Mannigfaltige, worin das Verhältniß der Glieder zu einander in dieser Einheit bestimmt ist. Nur müssen nach mir die Kathegorien deren Gebrauch ich nur in der Mathematik finde, anders erklärt werden als nach Kant, der ihren Gebrauch in der Erfahrungserkenntniß annimmt. Ich werde z. B. Substanz nicht durch das Beharrliche in der Zeit, sondern auf folgende Art erklären

Aus der Logik ist das zu einem jeden Urtheil ja zu einem jeden Begriff, in so fern er aus einem Urtheil über die Möglichkeit der Verbindung entspringt, erforderliche Verhältniß von Subjekt und Prädikat bekannt. Da aber die Logik von allem Inhalt abstrahirt, und bloß die Form des Denkens eines Dinges überhaupt betrachtet, so bedeutet hier

nicht aber vom Bewußtseyn überhaupt gelten. Dieser

Subjekt das was an sich gesezt wird, und Prädikat das was jenem beigelegt wird, ohne irgend ein transzendentales Merkmal anzugeben, wodurch man in einem reellen Objekt Subjekt von Prädikat d. h. dasjenige was im Objekte an sich, von dem was nicht an sich, sondern als Prädikat gedacht werden muß, unterscheiden kann. Die Transzendentalphilosophie aber, die das im Objekte, seinem Inhalt nach a priori bestimmbare, bestimmen soll, muß sich allerdings um ein solches Merkmal bekümmern. In transcendentaler Bedeutung ist also Subjekt dasjenige was an sich vorstellbar ist; Prädikat aber das was nicht an sich, sondern bloß durch das Subjekt vorstellbar ist. Ein jedes reelle Objekt sezt diese Verstands-Synthesis (nothwendige Verbindung des Mannigfaltigen in einer objektiven Einheit des Bewußtseyns) von Subjekt und Prädikat voraus. Denn können die Glieder des im Objekt verbundenen Mannigfaltigen auch an sich, ohne diese wechselseitige Beziehung auf einander gedacht werden, so hatte ihre Verbindung zu einem einzigen Objekt keinen Grund. Diese Verbindung wäre also, indem sie keinen Widerspruch enthält, bloß logisch, und es könnte daraus kein reelles Objekt entspringen, wie wenn man sich z. B. eine süße Linie denken wollte. Sind sie aber wechselseitig nicht ohne einander denkbar, so können sie nicht anders als sich wechselseitig einander bestimmende Glieder eines Verhältnisses seyn, Subjekt und Prädikat würden alsdenn bloß logische Notionen seyn und könnten abermal kein reelles Objekt bestimmen. Soll also dieses möglich seyn, so muß das eine Glied von der Art seyn, daß es auch an sich, ausser der Verbindung mit dem andern, das andere aber nur in dieser Verbindung durch das erste, vorgestellt werden kann. Ein Dreieck z. B. ist ein reelles, durch eine Verstandssynthesis gedachtes Objekt. Hier ist Raum nicht das bloß logische, sondern reelle Subjekt, weil Raum auch an sich ohne die

Satz ist also nicht allgemein wahr. **) Ich erwarte von

Bestimmung von drei Linien vorgestellt werden kann. Die drei Linien hingegen sind das Prädikat, weil sie bloß in dieser Verbindung, nicht aber an sich (indem Linien ohne Raum nicht denkbar sind) gedacht werden können. Die Vorstellung von Zeit wird also nach mir vom Begriffe des Subjekts gänzlich ausgeschlossen.

Das bloße Beharrliche ist also kein wahres sondern ein Scheinsubjekt; und auf eben diese Art werde ich auch die übrigen Kathegorien bestimmen.

**) Um die babylonische Sprachverwirrung zu vermeiden, will ich hier kürzlich meine Erklärungen von Bewußtseyn, Vorstellung, Subjekt, Prädikat, Ding an sich u. s. w. hersetzen, und mit den Erklärungen des Herrn Professor Reinhold vergleichen, woraus sich die Quelle dieser Streitigkeit ergeben wird.

Bewußtseyn ist nach mir, die allgemeinste Form des Erkenntnißvermögens, ohne welches keine Vorstellung, kein Begriff, keine Idee u. s. w. gedacht werden kann. Sie sind alle das allgemeine Bewußtseyn, daß sich in einem jeden (durch Hinzukommen einer besondern Bestimmung) auf eine besondere Art äussert. Bewußtseyn läßt sich so wenig erklären, wie auch als Thatsache, durch Merkmale darstellen, weil eine jede Erklärung, ein jedes Merkmal dasselbe schon voraussezt.

Nach Herrn Professor Reinhold sind Vorstellung Subjekt und Objekt Bestandtheile des Bewußtseyns. Er erklärt zwar das Bewußtseyn nicht, weil er es eben so wenig als die Bestandtheile desselben ohne Zirkel erklären kann, sondern er beschreibt es bloß durch diese Merkmale als Thatsache.

Vorstellung ist nach mir ein in der Anschauung gegebenes Merkmal, das dadurch daß es schon mit andern Merk-

Ihnen die Hebung dieser Schwierigkeit mit Ungeduld und bin mit aller Hochachtung und Freundschaft

Ihr Ergebenster

S. Maimon.

malen in einer objektiven Einheit des Bewußtseyns gedacht worden ist, sich als Merkmal aufs Objekt beziehet. Vorstellung ist also nicht das allgemeinste im Erkenntnißvermögen. Empfindung ist kein Merkmal eines Objekts, sondern bloß Beziehung der Erkenntniß aufs Subjekt. Begriff ist gleichfalls kein Merkmal eines Objekts, sondern bloß die Einheit wodurch mehrere Merkmale zu einem einzigen Objekt verbunden werden. Noch weniger ist Idee Merkmal eines Objekts.

Nach Herrn Professor Reinhold ist Vorstellung das allgemeinste im Erkenntnißvermögen, Empfindung, Anschauung, Begriff, Idee alles ist bei ihm Vorstellung. Er erklärt oder beschreibt Vorstellung auf folgende Art:

Die Vorstellung ist dasjenige was im Bewußtseyn durch das Subjekt vom Objekt und Subjekt unterschieden und auf beide bezogen wird.

Objekt (reelles) ist nach mir eine jede nothwendige Verstandessynthesis d. h. Verbindung mehrerer Vorstellungen durch eine synthetische Verstandseinheit.

Nach Herrn Reinhold ist Objekt dasjenige, was im Bewußtseyn durch das Subjekt vom Subjekt und der Vorstellung unterschieden, und worauf die vom Subjekt unterschiedene Vorstellung bezogen wird.

Subjekt ist nach mir die Einheit des Bewußtseyns in Beziehung auf eine jede Erkenntniß überhaupt.

Nach Herrn Professor Reinhold ist Subjekt dasjenige was im Bewußtseyn durch sich selbst, von der Vorstel

II.

Antwort des Herrn Professor Reinhold auf das vorige Schreiben.

Ja! mein verehrungswürdiger Freund! man kann die Realität der Philosophie der Natur und der Sitten beweisen. *) Aber nur auf zweyerley Art — aus unbestimmten

lung und dem Objekte unterschieden, und worauf die vom Objekte unterschiedene Vorstellung bezogen wird.

Bloße Vorstellung ist nach mir, ein jedes (mögliches oder wirkliches) Merkmal eines Objekts, in so fern es nicht als Merkmal, sondern an sich betrachtet wird.

Nach Herrn Professor Reinhold ist bloße Vorstellung dasjenige was sich im Bewußtseyn auf Objekt und Subjekt beziehen läßt, und von beiden unterschieden wird.

Dieses mag für jezt zur allgemeinen Uebersicht der Streitpunkte hinreichend seyn, das übrige wird sich in der Folge von selbst ergeben.

*) Ist dies eine Antwort auf meine Frage? Die Frage war: ob Herr Reinhold glaubt (und wenn er glaubt so muß er Gründe dazu haben, die ich zu wissen begierig bin) daß durch die Kantische Kritik der Vernunft oder durch seine eigne Theorie des Vorstellungsvermögens der Skeptizismus so gut als der Dogmatismus widerlegt sey? und die Antwort ist: Ja man kann die Realität der Philosophie der Natur und der Sitten beweisen! Wer hat je daran gezweifelt, daß wenn man einmal Prinzipien annimmt, man daraus alles beweisen kann was sich daraus beweisen läßt, und daß, wenn man sich auf seinen Vortheil versteht, man Prinzipien so annimmt, daß man daraus alles beweisen kann was man beweisen will. Immerhin mag diese Art zu beweisen logisch richtig seyn, der

und unentwickelten, und aus durchgängig bestimmten erschöpfend entwickelten auf lezte Prinzipien zurückgeführten Grundsätzen. Im ersten Fall werden dabei Sätze als ausgemacht angenommen, die es nur zufälliger Weise für einige der Leser sind, und daher auch nur diese überzeugen können. Dies scheint mir in der Kritik der reinen Vernunft geschehen zu seyn, und bei dem bisherigen Zustande der philosophirenden Vernunft, die zu den lezten Prinzipien nur durch die dazwischen liegenden aufsteigen kann, hat dieses geschehen müssen. Im zweiten Falle geht man von einem allgemeingeltenden lezten oder ersten Grundsatze aus, subsumirt die untergeordnete (die vorher nur durch ihr schwankendes höheres Merkmal nicht allgemein gelten konnten) und stellt nothwendiger Weise ausgemachte Grundsätze auf. Dahin zu gelangen hab' ich mich bestrebt, und mein Versuch, zumal die neuerlich erschienene Schrift über das Fundament des philosophischen Wissens, soll beitragen, auch andere auf diese Art des Philosophirens aufmerksam zu machen. *)

Skeptiker wird sie unangefochten lassen, er richtet seine Waffen bloß gegen die Prinzipien; sind diese falsch, beruht das Annehmen derselben auf einer Täuschung (so wie es meiner Ueberzeugung nach, hier der Fall ist) so kann die Beobachtung der logischen Vorschriften in Beweisen zu nichts dienen.

*) Also der höchste Gipfel der Weisheit, zu dem weder Kant noch meine Wenigkeit haben steigen können, der allgemein geltende lezte oder erste Grundsatz ist der so hoch gepriesene Satz des Bewußtseyns. Ich habe aber (Magazin zur Erfahrungsseelenkunde 8ten Bandes 2. und 3. Stück) bewiesen, daß dieser Satz des Gemeinsinns weit entfernt für einen allgemein geltenden Grundsatz der Philosophie zu gelten vielmehr (in seiner Allgemeinheit) grundfalsch ist.

Ich habe Ihr Wörterbuch gelesen. Meiner innigsten Ueberzeugung nach ist Kant von Ihnen mißverstanden, *) aber freilich wie er nicht etwa von einem . . . oder . . . sondern nur von einem Selbstdenker mißverstanden werden kann. Und der Grund ihres Mißverständnisses liegt in den höhern unentwickelt gebliebenen Merkmalen derjenigen Begriffe, welche durch Sätze die zwischen Kant und Ihnen als ausgemachte gelten, ausgedrückt werden. Ihre beiderseitigen

*) Ich fodere hiemit Herrn Reinhold auf daß er anstatt dieses unbestimmten Orakelspruchs mir die Stellen worin er diesen Mißverstand bemerkt hat anzeigen soll; alsdenn nehme ich es auf mich, nicht nur zu behaupten, sondern auch zu beweisen, daß Kant nicht von mir sondern von ihm mißverstanden worden ist; und dieses nicht nur in dem Plan der kritischen Philosophie überhaupt, sondern in den Grundbegriffen und Sätzen selbst. Der Plan der kritischen Philosophie ist nach Kant, keinesweges den Skeptizismus sondern bloß den Dogmatismus zu widerlegen. Er kann unbeschadet der kritischen Philosophie meine Zweifel in Ansehung der Frage quid facti und des Moralprinzips als gegründet zugeben, weil sie ihrer Natur nach unauflösbar sind. Herr Reinhold hingegen nimmt sich nichts geringeres vor, als durch sein allgemein geltendes Prinzip (den Satz des Bewußtseyns) nicht nur die Dogmatiker sondern auch die Skeptiker zu widerlegen; dieser kann aber, so wie ein jeder Satz des Gemeinsinns, bloß im gemeinen Leben, keinesweges aber als ein allgemein geltendes Prinzip der Philosophie gelten, indem er, meiner Entwickelung zu Folge, auf einer Täuschung beruht.

So hat Herr Reinhold in den Erklärungen von Vorstellung, Objekt überhaupt, reelles Objekt, Ding an sich Kant mißverstanden; wie dieses in der Folge gezeigt werden soll.

Grundbegriffe sind nur relativ; das heißt, es sind die lezten und höchsten die sie beide sich entwickelt haben; nicht absolut, das heißt, sie sind nicht die lezten die sich entwickeln lassen; es sind solche die noch weiter entwickelt werden müssen, wenn die Zusammenfassung von Merkmalen (die auch für keine Zusammenfassung sondern für einfach gehalten wird) nicht Eins zu viel oder zu wenig enthalten, der Grundbegriff durch Mangel oder Ueberfluß unrichtig, und sogar einer Einverständniß über denselben nicht Täuschung seyn soll, die sich in den Folgerungen äussert, ohne euch in der Quelle offenbar zu werden. *)

Die Möglichkeit der Erfahrung ist auch meiner Ueberzeugung nach keineswegs das lezte und eigentliche Fundament des philosophischen Wissens überhaupt; ist nur das Fundament für einen Theil desselben. **) Doch hierüber muß ich Sie auf meine Schrift über das Fundament verweisen; so ungern ich mich selbst citire; da ich Ihnen, der sie Antwort wollen, nur nach meinen Prinzipien antworten kann; und diese sich nicht in einem Briefe ausführen lassen.

Ohne (nicht bloß zufälliges sondern wesentliches raisonnirtes) Einverständniß über Prinzipien halt' ich das laute Denken, das Mittheilen der Philosophen für ein bloßes Gedankenspiel, das aber der Wahrheit höchst nachtheilig seyn

*) Wir beide haben diese Grundbegriffe nicht weiter entwickeln wollen, weil wir dafür halten, daß sie ohne einen Zirkel zu begehen nicht weiter entwickelt werden können. Ich wenigstens habe dieses bewiesen.

**) Auch nach Kant ist Möglichkeit der Erfahrung nicht das Fundament des philosophischen Wissens überhaupt, sondern bloß des Reellen d. h. der Anwendung der Philosophie auf Gegenstände der Erfahrung.

kann, und es in dem Verhältnisse mehr werden muß, je mehr der eine oder der andre von den Gedankenspielern Tiefsinn hat. Man zankt; die Streitenden bleiben am Ende bei ihrer Meinung; nur der Streitpunkt ist dunkler geworden.

Sie scheinen mir auch, welches aus Ihrer Lebensgeschichte so ganz begreiflich ist, mit dem teutschen so wohl gemeinen als philosophischen Sprachgebrauch noch nicht in dem Grade bekannt zu seyn, als es bei ihrem ungemeinen Scharfsinne nöthig wäre, wenn sie nicht eben durch den leztern zu einem Gebrauch der Wörter verleitet werden sollen, durch den sie unverständlich werden müssen.

Sobald Sie die mehr erwähnte Schrift mehr als einmal durchzulesen Zeit und Lust gefunden haben werden, (Auch wünscht' ich sie läsen was ich in den Beiträgen über den ersten Grundsatz und über das Verhältniß der Theorie zur Kritik geschrieben habe) und Sie finden es für gut Ihren Briefwechsel fortzusetzen, so werden Sie mich dadurch wahrhaftig verbinden. Ich werde durch Ihre Einwendungen belehrt, und in Stand gesezt werden die Lücken meines Gedankensystems auszufüllen. Mit herzlicher Hochachtung und Ergebenheit

Der Ihrige

Jena den 7. August
1791. Reinhold.

III.

Schreiben des Verfassers an Herrn Professor Reinhold.

Sie sagen: **Ja! Man kann die Realität der Philosophie der Natur und der Sitten beweisen.** Dieses aber läßt noch eine Zweideutigkeit zurück. Denn es kann heissen: man kann die Realität der Philosophie der Natur und der Sitten **aus Kants oder Ihren Prinzipien** beweisen, oder man kann **diese Prinzipien** selbst beweisen. *) das Erste kann ich

*) Prinzipien an sich brauchen und können nicht bewiesen werden. Denn eben darum sind sie Prinzipien, weil alles in einer Wissenschaft sich aus ihnen beweisen (auf sie zurückführen) läßt, sie aber sich aus nichts beweisen lassen, sondern an sich evident sind. Wohl aber können und müssen Prinzipien als Prinzipien d. h. in Ansehung ihres Gebrauchs, bewiesen werden.

In einer Wissenschaft liegt uns nichts an der Realität, Möglichkeit oder Wirklichkeit der Prinzipien an sich, sondern an ihrer Realität als Prinzipien, d. h. an ihrer Brauchbarkeit alles in der Wissenschaft daraus herzuleiten, und dadurch die zu einer Wissenschaft überhaupt erforderliche systematische Einheit zu erhalten. Die Prinzipien der höhern Mathematik (der methodus indivisibilium, die Differenzialrechnung, die Methode der Tangenten, das Maximum und Minimum u. dgl.) sind bloße Fiktionen. Man verwirft in der Naturwissenschaft die Kartesianische Erklärungsart der Schwere (durch erdichtete Wirbeln) und nimmt die Newtonianische (nach den Gesezen der allgemeinen Attrakzion) an, nicht weil die Prinzipien die jene zum Grunde legt, an sich unmöglich sind (indem die Wirbelbewegung an sich keinen Widerspruch enthält) sondern bloß deswegen weil jene als Prinzipien zur

ohne alle Widerrede zugeben; das zweite aber kann ich auf keinerlei Weise zugeben, indem sie beide etwas als Faktum voraussezen, das ich als ein solches nicht annehmen kann. **Kant sezt Erfahrung** (den Gebrauch synthetischer Sätze die Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit ausdrücken) von Gegenständen der Wahrnehmung voraus, und beweißt die Realität der reinen Begriffe und Sätze als Bedingungen **der Erfahrung.** Diese haben also bloß eine **hypotheti-**

Erklärung der Erscheinungen der Schwere untauglich sind. Denn eine Erscheinung erklären, heißt nichts anders als sie nach den bekannten allgemeinen Naturgesezen begreiflich machen. Aus der Wirbelbewegung um die Erde aber kann die Schwere nicht erklärt werden; denn erstlich erfordert diese Wirbelbewegung selbst eine Erklärung, die man in dieser Hypothese gänzlich vermißt. Zweitens ist diese Wirbelbewegung nicht bloß aus den bekannten Naturgesezen unerklärbar, sondern sie ist sogar denselben zuwider. Denn vermöge des Gesezes der Schwere fällt ein Körper 15 Fuß in einer Sekunde. Dieser Hypothese zufolge aber könnte er nur einen halben Fuß in einer Sekunde fallen (S. Keils Introductio ad veram physicam praefatio.) In der Newtonianischen Erklärung hingegen wird keine unbekannte Erscheinung, die selbst eine Erklärung erfordert, als Hypothese angenommen, sondern bloß die bekannten Erscheinungen den gleichfalls bekannten Naturgesezen subsumirt.

Die transzendentalen Prinzipien haben nicht nur an sich, sondern auch als Bedingungen zur Möglichkeit der Erfahrung (die allerdings zugegeben werden kann) ihre Realität. Da aber die Wirklichkeit der Erfahrung (der wirkliche Gebrauch dieser Prinzipien von Gegenständen der Wahrnehmung) noch immer in Zweifel gezogen werden kann, so haben sie als Prinzipien bloß eine hypothetische Gültigkeit oder Realität.

sche Realität. *) Sie sezen den Saz des Bewußtseyns als Thatsache voraus: **Im Bewußtseyn wird die Vorstellung durch das Subjekt vom Subjekt und Objekt unterschieden und auf beide bezogen.** Dieser Saz kann nicht vom Bewußtseyn überhaupt, sondern bloß vom Bewußtseyn einer Vorstellung **) gelten. Eine bloße Wahr-

*) Wenn ich also mit Hume das Faktum, daß wir nämlich Erfahrungssäze haben, die Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit ausdrücken, leugne, und diejenigen die dafür gehalten werden für ein Werk der Association erkläre, so kann ich auch keine Naturwissenschaft im strengsten Sinne genommen, zugeben. Unsere Naturerkenntniß kann also keine Gewißheit, sondern bloß Vermuthungen und Wahrscheinlichkeiten zulassen. Daß ein Mensch z. B. dem Feuer nicht zu nahe kömmt, ist nicht Folge eines Urtheils: Feuer brennt (ist Ursache des Brennens) nothwendig, sondern es ist bei ihm so wie bei den Thieren Erwartung ähnlicher Fälle; und giebt es keine besondre Erfahrungssäze, so kann es auch keine allgemeine geben. Z. B. alles hat seine Ursache (folgt auf etwas anders nothwendig nach einer Regel) u. dgl. daß der Rezensent meines philosophischen Wörterbuchs in der A. L. Z. den Kantianer sich hierin auf meine eigne Erfahrung berufen läßt, ist lächerlich genug. Es ist eben so als wenn ein Bauer einen Idealisten von dem Ungrunde seiner Meinung überzeugen wollte, und ihm durch einige tüchtige Hiebe mit seiner Mistgabel, das Daseyn der Körper fühlen lassen wollte. —

**) Vorstellung ist dem Sprachgebrauch zu Folge, Theildarstellung, d. h. ein (Merkmal, natürliches Zeichen) des Objekts. So ist ein Gemählde, ein theatralisches Stück u. dgl. eine Vorstellung. Eine jede einzelne Wahrnehmung der rothen Farbe z. B. ist nicht Vorstellung, indem sie

nehmung wird keinesweges aufs Subjekt und Objekt bezogen; *) nur alsdann wenn die Wahrnehmung zur Vorstellung wird, d. h. wenn sie als Bestandtheil einer Synthe-

nichts ausser sich vorstellt, sondern erst wenn sie mit andern Merkmalen, als zu einem Objekt gehörig, gedacht wird, ist sie, in Beziehung auf dieses Objekt (die zusammen gefaßten Merkmale) eine Vorstellung desselben. Nach Herrn Reinhold aber soll schon in jeder einzelnen Wahrnehmung an sich, ohne Beziehung auf irgend ein mögliches Zusammenfassen, der Begriff von Objekt liegen. Dieses ist aber eine bloße Erdichtung der Einbildungskraft, die aus Gewohnheit jede Wahrnehmung auf andre zu beziehn, sie endlich auf ein Etwas überhaupt bezieht.

*) Wahrnehmung heißt bei mir eine bloße Vorstellung (Siehe die zweite Anmerkung zum ersten Briefe) in so fern sie dem Erkenntnißvermögen gegeben, nicht aber von demselben hervorgebracht wird. Die Wahrnehmung geht dem Objekt, und dieses der Vorstellung desselben voraus. Man muß erst die Wahrnehmung einzelner Merkmale haben, die durch eine Verstandseinheit zu einem einzigen Objekt verbunden werden können, ehe man sie wirklich als Merkmale eines Objektes verbindet; und man muß sie erst zu einem einzigen Objekt verbinden, ehe man ein jedes derselben auf dasselbe als Merkmal, wirklich bezieht. Eine bloße Wahrnehmung ehe sie mit andern zu einem einzigen Objekt verbunden worden ist, kann sich so wenig aufs Subjekt als aufs Objekt beziehen. Aufs Subjekt nicht, weil dieses nur da Statt finden kann, wo eine Einheit des Bewußtseyn im Mannigfaltigen der Erkenntniß überhaupt vorausgesezt wird; eine einzelne Wahrnehmung aber enthält keine Mannigfaltigkeit der Erkenntniß; und noch weniger kann sie sich aufs Objekt

sis *) gedacht wird, kann sie als Merkmal auf ihr Objekt (die Synthesis) bezogen werden. Unter Ding an sich kann ich nichts anders verstehn, als den Begriff einer unbestimmten Synthesis überhaupt; unter dem vorgestellten Dinge aber, die schon vor sich gegangne bestimmte Synthesis, worauf sich die Vorstellung als Merkmal bezieht. **)

beziehen, weil dieses nicht bloß Einheit des Bewußtseyns im Mannigfaltigen der Erkenntniß überhaupt (wie z. B. in diesem Urtheil: Roth ist von Grün verschieden, wo, durch die Verbindung von Roth und Grün in einem einzigen Bewußtseyn kein Objekt entstehet) sondern Einheit des Bewußtseyns im Mannigfaltigen der konstitutiven (Objekt bestimmenden) Erkenntniß voraussezt, welches bei einer einzelnen Wahrnehmung nicht Statt findet

*) Unter Synthesis verstehe ich die Verbindung einzelner Wahrnehmungen, durch eine synthetische Einheit, zu einem einzigen Objekt.

**) Ding an sich, ist also nach mir, von Ding ausser der Vorstellung dadurch unterschieden, daß dieses der Begriff eines unbestimmten Dinges überhaupt, jenes aber der bestimmte Begriff von der Form eines Objekts überhaupt ist.

Nach Herrn Professor Reinhold, (neue Darstellung der Hauptmomente der Elemertarphilosophie. Fundamentallehre 184—185.) der das logische Objekt mit dem reellen verwechselt, und unter Objekt den Begriff eines unbestimmten Dinges überhaupt verstehet, worauf nicht nur die Vorstellung (welche bei ihm Alles in Allem ist) sondern sogar der bloße Stoff der Vorstellung sich beziehen soll, ist Ding an sich das Objekt, in so fern es als dasjenige gedacht wird, dem der bloße Stoff der Vorstellung angehört.

Sie sagen ferner, Ihrer innigsten Ueberzeugung nach, sey Kant von mir mißverstanden worden. Mag wohl seyn! ich bemerke bloß daß Kant selbst (der sich selbst doch besser verstehn muß als irgend jemand) das Gegentheil davon sagt. In einem Schreiben an Herrn Professor Herz drückt er sich folgendermaßen aus: „Ich sehe (aus dem ihm zugeschickten Manuskript) daß nicht nur niemand von meinen Gegnern mich und die Hauptsache sowohl verstanden, sondern daß auch nur wenige zu dergleichen tiefen Untersuchungen so viel Scharfsinn besitzen möchten u. s. w."

Aber wir wollen Kant ganz aus dem Spiel lassen, und bloß die Sache an sich untersuchen. Ich glaube zum wenigsten, daß ich Kant hierin nicht mißverstanden habe, wenn ich sage, die Möglichkeit der Erfahrung kann nur die hypothetische Realität der Prinzipien begründen und daß der Skeptiker, der Erfahrung als Thatsache nicht annimmt, auch diese Realität nicht anzunehmen braucht.

Ihre Schrift über das Fundament des philosophischen Wissens habe ich schon mehr als einmal mit dem größten Vergnügen gelesen. Ihre Theorie ist meiner innigsten Ueberzeugung nach, das höchste Ideal eines philo-

Nach mir hingegen gehört der bloße Stoff, ehe er durch die Form verbunden wird, niemanden ausser sich selbst, er ist eine bloße Wahrnehmung, die sich, als solche, auf nichts ausser sich beziehet. Nachdem aber die Wahrnehmung in Verbindung gedacht worden ist, beziehe sie sich als Vorstellung oder Merkmal nicht auf ein bloß logisches sondern reelles Objekt. Ding an sich kann also nach mir nichts anders heissen, als der Begriff von dem was zu einem reellen Objekt überhaupt, abstrahirt von aller besondern Bestimmung gehört, womit es im Bewußtseyn vorkommen kann.

sophischen Systems, das zum Muster eines Systems überhaupt aufgestellt zu werden verdient, *) ob schon ich von der andern Seite überzeugt bin, daß nur die Philosophie (nach Ihrem Begriffe) durch einen Reinhold dieses vollkommenen Systems fähig ist.

Was Sie ferner in Ansehung meines Stils sagen, so gestehe ich selbst daß dieser mangelhaft ist. Doch glaube ich, daß wenn man mir die in meinen Schriften vorkommenden dunklen Stellen anzeigen wird, ich immer im Stande seyn werde, mich darüber deutlicher zu erklären.

S. Maimon.

IV.

Antwort des Herrn Professor Reinhold auf das vorige Schreiben.

Wir verstehen einander nicht, und werden uns wohl in Ewigkeit nicht verstehen lernen; und es ist für unsre Zeit, das kostbarste was wir beide besitzen, ein Glück, daß wir nicht erst durch eine lang fortgesetzte Korrespondenz zu dieser Ueberzeugung gelangen. Ich weiß vorher, daß Sie durch meine folgenden Erörterungen nicht befriedigt seyn werden, und schreibe sie daher mehr in der Absicht auf, um auch Sie zu über-

*) Wenn es nur nicht ein Schloß in der Luft wäre, und demselben Begriffe die nicht die mindeste Realität haben, und ersten Grundsätze, die nur aus Täuschung dafür gehalten werden, zum Grunde gelegt würden.

überzeugen, daß Sie von mir nichts Befriedigendes zu erwarten haben, *) als um Sie zu weiteren Eröfnungen gegen mich aufzufordern.

Ich verstehe nicht wie der Satz des Bewußtseyns nur vom Bewußtseyn der Vorstellung, nicht vom Bewußtseyn überhaupt gelten soll **) — Vielleicht verstehe ichs bloß darum nicht, weil ich nicht weiß was sie unter Bewußtseyn überhaupt verstehen. ***) Dies gehe mir bei den mehrsten

*) Dieser Brief hat mich wirklich davon überzeugt, daß ich nie auf meine gegründete Einwendungen von Herrn Professor Reinhold eine befriedigende Antwort zu erhalten, hoffen darf.

**) Siehe den vorstehenden Brief.

***) Unter Bewußtseyn überhaupt verstehe ich das Unbestimmte das allem bestimmten Bewußtseyn (eines Objektes) als das Bestimmbare zum Grunde liegt. Jenes verhält sich zu diesem so wie der Raum z. B. zu einer jeden mathematischen Figur, oder wie das Daseyn überhaupt zu einem jeden dadurch gedachten Dinge. — Eine Definition vom Bewußtseyn überhaupt fodern, heißt etwas Unmögliches fodern, weil es den allgemeinsten Begriff von allem was im Bewußtseyn anzutreffen ist, bedeutet, folglich kein nächstes Geschlecht (welches zu einer Definition erforderlich ist) haben kann. Aber ist es deswegen nichts? Keinesweges, wie könnte man sonst sagen: man ist sich eines Dinges bewußt, dieses Wort hätte alsdenn gar keine Bedeutung. Aber wird Herr Reinhold sagen, dies hat eine bestimmte Erklärung, nämlich das Ding wird als Objekt aufs Subjekt bezogen. Ich werde hierauf erwidern; man ist sich auch dieser Beziehung bewußt. Soll dieses bewußt hier auch die Beziehung der Beziehung als Objekt aufs Subjekt beduten, so wird es einen progressum in infinitum geben, und aus dem

und grade wichtigsten Ausdrücken in Ihrem Wörterbuche so. z. B. Synthesis, **Wahrnehmung**, transcendental und so weiter. *)

unendlichen Bewußtseyn wird zuletzt nichts werden — Und so geht es immer wenn man definiren will, was sich seiner Natur nach nicht definiren läßt. Freilich hat unsre Sprache keinen Ausdruck der Bewußtseyn, überhaupt bedeutet, denn selbst der Ausdruck Bewußtseyn, ohne sich und Etwas, bedeutet nicht bloß diesen Aktus an sich, sondern zugleich ein dadurch bestimmtes Subjekt. Aber dies thut nichts zur Sache; der Aktus bleibt doch immer von dem dadurch bestimmten (das opus von der operatio) verschieden.

*) Unter diesen Ausdrücken verstehe ich nichts anders als was Kant, der sich derselben zuerst bedient hat, darunter versteht.

Synthesis ist das was man sonst zusammengesetzten Begriff nennt, oder Verknüpfung mehrerer Merkmale im Bewußtseyn eines einzigen Objekts. Diese Verknüpfung muß, wenn sie Realität haben soll, nicht willkürlich seyn, sondern entweder a priori durch Konstruktion (wie die mathematischen Begriffe) oder als Bedingung der Erfahrung oder endlich a posteriori (in einer empyrischen Wahrnehmung) ihren Grund haben. Wahrnehmung ist ein jedes bestimmte Bewußtseyn, der den Gattungsbegriff der Empfindung, Vorstellung, Begriff und Idee ausmacht, in so fern das Gemüth dadurch modificirt wird (Kant braucht zwar Wahrnehmung in einem engern Sinne. Man schreibe also dieses auf meine eigene Rechnung.) Transcendental ist dasjenige was im Gemüthe a priori als Bedingung der Erfahrung überhaupt angetroffen werden muß. Daß Herr Reinhold diese Ausdrücke in anderer Bedeutung nimmt, geht mich nichts an.

Mir ist alles Bewußtseyn ein Vorstellen, und alles Vorstellen ein Bewußtseyn. *) — Zum Vorstellen und folglich auch zum Bewußtseyn finde ich überhaupt und in allen Fällen ein Objekt, ein Subjekt, und das dritte was sich auf beide bezieht ohne eines von beiden zu seyn und das ist mir die **Vorstellung**. **) Das Bezogenwerden von diesem Etwas auf Objekt und Subjekt ist mir das Bewußtseyn überhaupt, oder auch das Vorstellen überhaupt, womit der gemeine Sprachgebrauch, die Vergegenwärtigung eines Objekts, die dem Subjekte durch eine Veränderung in demselben widerfährt, bezeichnet. ***)

Ich verstehe nicht was sie unter **Wahrnehmung** meynen, und unter welche Klasse von Dingen sie dieselbe rechnen. Mir ist sie Bewußtseyn und Vorstellung ****) — Be steht sich eine Art von beiden. Ich kann mir keine Wahrnehmung denken, die nicht Bewußtseyn wäre, und die nicht in etwas bestünde das sich auf das Subjekt als das Wahrnehmende, und Objekt als das Wahrgenommene beziehe, ohne eines von beiden zu seyn; und dieses ist meiner Meynung nach genug zur Vorstellung.

Auch Gefühl ist mir Vorstellung, etwas das sich auf S. und O. beziehe ohne eines von beiden zu seyn. Das Objekt

*) Ich habe mich schon darüber genugsam erklärt.

**) Ich kann diese Dreieinigkeit nicht überall finden.

***) Vorstellung ist, wie ich schon gezeigt habe, nicht Vergegenwärtigung (völlige Darstellung) sondern bloß Theildarstellung eines Dinges. Der Begriff des Objekts (nach Herrn Reinholds Erklärung) aber wird völlig dargestellt, das Objekt selbst hingegen gar nicht. Folglich bleibt noch immer seine Erklärung von Vorstellung wider den Sprachgebrauch.

****) Ich habe mich schon darüber erklärt.

des Gefühls ist freilich nur eine Veränderung in uns, aber darum nicht weniger Objekt, nicht weniger etwas als das Gefühlte vom Gefühl, als vom Fühlenden unterschieden. *)

Freilich ist man sich der Unterscheidung und Beziehung zwischen Vorstellung, Objekt und Subjekt nicht immer klar bewußt. — Aber sie selbst geht in jedem Bewußtseyn vor **) und macht das Wesen desselben aus. Ich habe Bewußtseyn der Vorstellung, wenn die Vorstellung selbst Objekt eines besondern Bewußtseyns, und folglich einer besondern von ihr und dem Subjekt unterschiedenen Vorstellung wird. Ich habe Bewußtseyn des Objekts als eines solchen, wenn dieses in dieser Eigenschaft Objekt einer besondern von ihm unterschiedenen und doch sich auf dasselbe beziehende Vorstellung wird. Und auch das Selbstbewußtseyn bestehet nur in der Unterscheidung und Beziehung einer Vorstellung auf das Ich als Subjekt und Objekt. ***) Der Satz des Bewußtseyns drückt also die Thatsachen die bey jedem dunklen Bewußtseyn vorgehen, aus.

*) Mir hingegen ist Gefühl bloß Beziehung einer Wahrnehmung aufs Subjekt.

**) Wie etwas im Bewußtseyn vorgehen kann, ohne daß man sich dessen bewußt ist, kann ich unmöglich begreifen.?

***) Nach mir hingegen ist das Selbstbewußtseyn a priori der bloße Begriff von einem Subjekt des Bewußtseyns, das übrigens bloß denkbar, aber durch kein Merkmal erkennbar ist. Das empirische Bewußtseyn aber beruht auf einer besondern Art dunkler Gefühle, die die empirische Substanz von allen klaren und deutlichen Modifikationen des Gemüths ausmachen. Das Subjekt ist also in diesem Sinne genommen nicht ein Begriff, sondern eine Anschauung die mit allen diesen Modifikationen in eine Synthesis gedacht wird.

Wer heißt Sie den Satz des Bewußtseyns so verstehen: Im Bewußtseyn wird die Vorstellung von Objekt und Subjekt unterschieden vorgestellt? dies geschieht freilich nur im Bewußtseyn der Vorstellung. — Aber das bloße unterscheiden und beziehen geht in jedem Bewußtseyn vor — oder denken Sie sich unter Bewußtseyn etwas anders als die Thatsache, daß dem Subjekt ein Objekt vorgehalten wird und zwar durch etwas, das weder das S. noch das O. ist? *)

Ich verstehe schlechterdings nicht, wie eine Wahrnehmung dadurch zur Vorstellung werden kann, daß sie als Bestandtheil einer Synthesis gedacht wird, und verstehe so wenig etwas von einer unbestimmten Synthesis, und von dem, was Sie vom Dinge an sich sagen, daß ich's nicht wagen kann, Ihnen auch nur ein Wort darüber zu schreiben, ohne zu befürchten, daß ich mich Ihnen lächerlich mache, wie dies vielleicht schon durch meine Aeusserungen über die Vorstellung und das Bewußtseyn geschehen ist. Was ich unter Ding an sich verstehe, wissen Sie aus der neuen Darstellung der Hauptmomente in den Beiträgen, die sie, wie Sie zu meiner nicht geringen Befremdung schreiben, mehr einmal gelesen haben. **)

Ich nehme, meine Beschuldigung: Sie hätten Kant mißverstanden mit Vergnügen zurück. — Da Sie mit Recht bemerken, daß Kant sich selbst besser verstehen muß als irgend

*) Daß etwas zu Unterscheidendes im Bewußtseyn seyn kann, ohne sich wirklich dieses Unterscheid-ns bewußt zu seyn, ist mir unbegreiflich.

**) Wenn Herr Reinhold glaubt, daß ich seine Erklärungen unrichtig dargestellt habe, so bitte ich mir, nicht eine bloße Verweisung auf ganze Bücher, sondern bloß eine kurze Berichtigung aus.

jemand, und da Sie sein Zeugniß ihn wohl verstanden zu haben für sich anführen können. — Sie haben ihn also nur nach meiner Exegese mißverstanden, *) die freilich hin und wieder meine eigenen Begriffe den Kantischen Ausdruck unterschoben haben mag. Aber mich haben Sie nicht verstanden, **) und ich berufe mich hierüber auf ihre eigne eben angeführte Bemerkung, die mich selbst zum besten Ausleger meiner Worte macht.

Die Erinnerung, die ich mir neulich gegen Sie erlaubt habe betraf nicht so viel Ihren Stil, als Ihre Sprache und Kenntniß des gemeinen und philosophischen Sprachgebrauchs überhaupt — Noch einige Jahre Lektüre von Humes, Lockes, Leibnizens und Kants Schriften, nebst dem vielfältigen Genusse der Wielandischen Klopstockschen ꝛc. Geistesfrüchte — würden Ihnen den Erfolg zugesichert haben, der Ihnen in der Schriftstellerischen Welt ausser dem bei allen Ihren unstreitig großen Geisteskräften kaum erreichbar seyn dürfte. Die Energie ihrer Seele hat sie über erstaunliche Schwierigkeiten und Hindernisse siegen lassen, hat sie hoch über alle die gleiches Schicksal der Erziehung, des Unterrichts u. s. w. mit Ihnen hatten, empor gehoben. Aber Sie haben nur erst

*) Wenn Herr Professor Reinhold zugeben muß, daß ich Kant nicht mißverstanden, und nur nach seiner Exegese mißverstanden habe, so folgt daraus, als irgend ein Lehrsatz im Euklides, daß Herrn Professor Reinholds Exegese falsch ist, und er Kant nothwendig mißverstanden hat; und wenn dieses ist so kann mir Hrn. Professor Reinholds Exegese nichts angehn.

**) Mögen andre darüber urtheilen, wer von uns beiden etwas verständliches sagt, und von dem andern nicht verstanden wird.

seit kurzem diejenigen Vortheile der Cultur, die zum Schriftstellen unentbehrlich ist benutzen können — Die Vortheile in deren Genusse andre von ihrer Kindheit wachsen und gedeihen. Wenn Sie Ihre Urtheile über die Systeme anderer Denker so lange zurückhalten könnten, bis sie ihr eignes nicht etwa in einer unbestimmten Idee verschweben, sondern in allen seinen wesentlichen Theilen vollendet, und vor allen auf wahrhaft, wenigstens für Sie selbst ausgemachten Grundfesten aufgeführt haben. — Wenn Sie dem Bau dieses eigenen Systems ein nochmaliges Studium der ältern Systeme vorher gehen ließen (denn ich befürchte, daß sie beim ersten Studium noch nicht die Sprache genug in Ihrer Gewalt hatten um auch nur mit Erfolg zu lesen) — Wenn Sie einstweilen Ihre Schriftstellerischen Arbeiten auf eine Zeitlang einstellen, oder sie auf empirische psychologische und moralisch praktische Gegenstände bis zur Vollendung jener Arbeit einschränken könnten: so würde Ihr System gewiß unter jenen unvergänglichen Produkten der nicht nur originellen sondern auch reifen Denkkraft der Humes ꝛc. seinen Platz einnehmen und behaupten. Ich habe die mir von der Litteraturzeitung schon vor zwei Jahren angelegene Recension Ihrer Transzendentalphilosophie ablehnen müssen, weil ich das wenigste von diesem Buche verstehen konnte, ungeachtet ich aus denselben die Naturkräfte Ihres Geistes hochschätzen lernte; und Schmid, dem die Rezension nach mir aufgetragen wurde, hat das Buch ebenfalls mit dem Geständniß zurückgegeben, daß er es nicht verstehen könne. Die meisten Artikel Ihres Wörterbuchs stellen Erläuterungen auf, die für den zu erklärenden Begriff entweder zu weit oder zu eng sind. Das Eine ist gleich beim ersten Worte der Fall. —

Ich habe mit meiner Dreistigkeit Ihre Geduld auf eine Probe gesezt, zu der mich nichts als meine Achtung für Ihre

Gesinnung berechtigen konnte, oder die ich vielmehr durch meinen guten Willen entschuldigen kann. Diesen hoff' ich werden Sie nicht verkennen, wenn Sie auch über meine Urtheile von Ihrer Philosophie und Darstellungskunst, wie ich fast glauben muß, den Kopf schütteln werden. Sie werden mir die Irrthümer des Kopfes um der Gesinnung des Herzens wegen zu gute halten, womit ich selbst auf den Fall daß mich meine Freimüthigkeit um Ihre Ergebenheit gebracht hätte, bleiben werde

den 22 August
1791.

Ihr aufrichtig ergebner

Reinhold.

V.

Schreiben des Verfassers an Herrn Professor Reinhold.

Nichts von Philosophie! Sie haben Recht wenn Sie sagen: **wir verstehen uns einander nicht, und werden uns in alle Ewigkeit nicht verstehen!** Dies war das Schicksal der Philosophie zu allen Zeiten. Doch sezt jeder Philosoph, der seine Gedanken bekannt macht, voraus, daß er doch endlich verstanden werden wird. Dem sey aber wie ihm wolle, so glaube ich, daß wenn wir auch unsern philosophischen, wir doch nicht deswegen unsern freundschaftlichen Briefwechsel aufzugeben nöthig haben; und wenn ich schon mit einem Reinhold nicht überall einerlei Meinung bin, so kann ich doch mir den Wunsch nicht erwehren ihn zum Freunde be-

halten zu können. Also bloß in dieser Rücksicht schreibe ich jezt an Sie.

Bedenken Sie einmal den Zustand der Philosophie zu unsern Zeiten, die Hartnäckigkeit der Dogmatischen, die Nachbetung der mehrsten kritischen Philosophen; die aus Mißbrauch der Popularität überhandnehmende Seichtheit, und Widerwillen gegen alles gründliche Denken überhaupt. Sollte dieses nicht bei jeden ächten Philosophen den Wunsch rege machen, sich mit einem andern seiner Art zu vereinigen und diese Uebel zu steuern? Kann schon diese Vereinigung nicht in allen, so kann sie doch in den mehrsten Punkten geschehen, indem es verschiedene Grade der Denkverwandschaft geben kann. Besonders ist es, wie ich glaube, in Ansehung unserer der Fall.

Wir sind einig in Verwerfung aller eigentlich so genannten Dogmatik, in Aufsuchung der Prinzipien unserer Erkenntniß im Erkenntnißvermögen selbst, u. s. w. Nur daß Sie hierin dogmatisch-kritisch, ich hingegen skeptisch kritisch verfahre. Sie sezen ein Faktum des Erkenntnißvermögens (den Saz des Bewußtseyns) voraus, das ich nicht als ein solches gelten lassen kann. Unmittelbar können wir einander nicht überführen. Ich lasse (wie Sie aus meinem vorigen Schreiben gesehen haben) Ihrem System (formaliter) alle Gerechtigkeit wiederfahren; ich verlange bloß, daß Sie meinem Prinzip den Vorzug einer psychologischen Deduktion einräumen sollen. *) Ihr System an sich leidet dadurch im

*) Es ist ein bekannter Saz den Neuton seiner Philosophie der Natur zum Grunde legt, daß man kein neues Prinzip zur Erklärung einer Erscheinung, die sich aus andern schon längst bekannten Prinzipien erklären läßt, annehmen darf. Dieses habe ich aufs genauste beobachtet, nicht aber Herr Reinhold.

Geringsten nicht, nur daß ihm die Anwendbarkeit abgesprochen wird. Ich würde das Buch des Euklides nicht minder geschätzt haben (wegen seines theorethischen Werths) wenn es auf falsche, als jezt da es in der That auf wahre Axiomen gegründet ist. Nur daß die Sätze im ersten Falle zwar unter sich und mit ihren Prinzipien übereinstimmten, aber (weil diese Prinzipien falsch sind) von keinem Gebrauch wären. *)

Unter diesen Umständen halte ich es fürs Beste, die Streitigkeit auf ein minimum zu bringen, und dem gelehrten Publiko zur Entscheidung darzulegen; dieses müßte aber mit allen Merkmalen der Liebe zur Wahrheit, mit Hintansezung aller andern Rücksichten und gegenseitiger Achtung geschehen. Vermuthet der Eine bei seinem Gegner einen Mißverstand, so kann er es immer stillschweigend voraussetzen keinesweges aber es dem Andern ausdrücklich vorwerfen (weil der Grund dieses Mißverstandes in ihm selbst liegen kann) sondern muß durch nähere Entwickelung seiner Gedanken es darzuthun suchen. Bei dem ächten Philosophen gilt keine Autorität: die Lektüre die Sie mir wohlmeinend anrathen, ist sehr gut gewählt. Aber wie ich dafür halte, kann die Philosophie nicht aus Büchern erlernt werden. **) Doch glaube ich schon zum Theil gezeigt zu haben, zum Theil auch noch zeigen zu können, daß ich in

*) Ueberhaupt gestehe ich der kritischen Philosophie, nicht bloß als einer reinen, sondern auch als einer anwendbaren hypothetischen Wissenschaft, nur nicht als einer praktischen Wissenschaft, absolute Brauchbarkeit und Realität zu.

**) Freilich meint Herr Reinhold nicht daß ich daraus die Philosophie, sondern die philosophische Sprache erlernen soll. Aber in diesem Behuf würde ich am besten Herrn Reinholds Schriften selbst wählen.

dieser Lektüre nicht ganz unbewandert bin. Ja ich schmeichle mir sogar über Hume, Leibnitz und Kant die besten Kommentarien liefern zu können. Wenn anders einen Autor verstehen, nicht ihm nachschreiben heißt, sondern in seinen Geist eindringen, und die von ihm erfundenen Wahrheiten, sowohl vorwärts auf die daraus zu ziehenden Folgen, als rückwärts auf ihre erste Prinzipien zu beziehen. Was den Hume anbetrift, so unterfange ich mich ihn, nicht nur gegen seine dogmatische, sondern auch gegen seine kritische Gegner zu vertheidigen.

Daß Sie mir übrigens rathen Anderer Systeme nicht zu beurtheilen, ehe ich mein eigenes aufgeführt habe, befremdet mich nicht wenig, da nach meiner innigsten Ueberzeugung, mein System so gut als irgend eines völlig ausgeführt ist, und wer nur etwas davon gefaßt hat, braucht nur die noch zurück gebliebenen Lücken anzuzeigen, um eine völlige Befriedigung zu erhalten. Daß aber meine Erklärungen in meinem Wörterbuche zu eng oder zu weit sind, kann relativ wahr seyn; dies ist das Schicksal aller philosophischen Erklärungen; denn, da wir noch hierin kein allgemeines Maß haben, so mußte ich sie nach meiner eigenen Elle messen. *) Das Wörterbuch muß nur als ein Vehikulum betrachtet werden, worin ich meine Gedanken an Mann bringen wollte, diese brauchen nur mit einander, aber sonst mit keines Andern Denkungsart übereinzustimmen. Sie führen z. B. das erste Worte an (ohne sich darüber zu erklären ob seine Definition zu eng oder zu weit ist,) und ich werde Ihnen Ihre Erklä-

*) Meine Erkärungen sind wie alle philosophische Erklärungen nicht anders seyn können, keine Definitionen sondern bloße Expositionen.

rung der Philosophie anführen, die offenbar zu eng ist. *) Aber nichts von Philosophie!

Uebrigens muß ich Ihnen melden, daß ich in einigen Anmerkungen zu einem Aufsatze des Herrn Obereits, (Magazin zur Erfahrungsseelenkunde 9ten Bandes 2tes Stück) Ihr System angegriffen habe. **Der Handschuh ist hingeworfen, Sie mögen ihn aufnehmen, oder liegen lassen** — und wenn Sie ihn aufnehmen, so überlasse ich die Art und Bedingungen des Zweikampfs Ihrer eigenen Disposition. Ich bin auf alles gefaßt, das Schicksal meiner Schriften habe ich selbst (Wörterbuch Art: Vortrag) prophezeit. Verhältnisse müssen bei mir wegfallen, nicht **weil ich sie nicht einsehe**, sondern weil ich, wo es die Wahrheit betrift, **keine Rücksicht auf sie nehmen werde**. Ich mache mir eine Ehre daraus, aus Liebe zur Wahrheit, kein besseres Schicksal als ein Hume und Spinoza zu erleben. Ich werde ein jedes System nach seiner **formellen Vollständigkeit**, als Hülfsmittel zur Vernunfteinheit, schätzen; nach seiner **Realität gelten lassen**, und bloß nach seiner **Fruchtbarkeit** (nach dem wie Bako es gewünscht, und **Newton** ausgeführt hatte) **darnach streben**.

Sie sehen also, daß, obschon Sie wie Sie selbst schreiben, meine Geduld **auf die Probe gesezt**, Sie sie doch nicht **ermüdet** haben; Sie mögen in Ansehung meiner beschließen was Sie wollen, so werde ich immer mit aller Hochachtung bleiben

Ihr ergebenster

S. Maimon.

*) Herr Professor Reinhold erklärt die Philosophie als Wissenschaft desjenigen was durch das bloße Vorstellungsvermögen bestimmt ist. Diese Erklärung schließt alles vom Gebiete der Philosophie aus, was man bisher ausser der Logik, Philosophie nannte; indem man von der Transzendental- oder Elementarphilosophie nichts wußte; und Newton müßte einen sehr unrichtigen Begriff von der Philosophie gehabt haben, wenn er sein vortrefliches Werk, worin er die zwar allgemeinen nicht aber transzendentalen Naturgesetze in Beziehung auf äussere Erscheinungen) lehret, Prinzipia Philosophiae nennt.

VI.

Schreiben des Verfassers an Herrn Professor Reinhold.

Ich eröfne unsre, seit einiger Zeit abgebrochne, Korrespondenz damit, daß ich Ihnen drei abgedruckte Exemplare von einem

Nach mir ist Philosophiren nichts anders, als Einheit im Mannigfaltigen unserer Erkenntniß zu bringen. Man kann also über die Mathematik, über die Natur u. s. w. philosophiren. Nicht bloß dadurch daß man diese Gegenstände den transzendentalen sich auf ein reelles Objekt überhaupt beziehenden Prinzipien subsumirt, und nach ihnen klassifizirt, sondern auch dadurch, daß man das Mannigfaltige darin nach Prinzipien überhaupt verbindet. Der Satz z. B. wenn sich zwei gerade Linien einander schneiden, so sind die Schneidewinkel einander gleich, ist ein bloß mathematischer Satz, indem die Gleichheit der Schneidewinkel nicht durch Einerleiheit des Begriffs, sondern bloß durch Konstruktion dargethan werden kann. Dahingegen dieser Satz: der Inhalt des Zirkels ist dem Rektangel aus dem halben Diameter in die halbe Peripherie gleich, ist ein Produkt des Philosophirens über die Mathematik, indem diese Gleichheit aus der Einerlei-

litterarischen Plane *) überschicke; eines für Sie, das andre für Herrn Professor Huffeland, und das dritte für die A. L. Z. wo ich es abgedruckt zu sehn wünsche.

Wie weit ich mich hierin Ihrem Begriff von Philosophie nähere, und auf denselben Rücksicht nehme, werden Sie daraus leicht beurtheilen können.

Daß dieser Plan schwer auszuführen, und daß es folglich nicht viele geben wird, die nicht nur zu einer solchen Un-

heit von dem Begriff des Zirkels mit dem Begriff eines Polygons von unendlich vielen Seiten, dargethan wird

So philosophirt man über die Natur, wenn man die mannigfaltigen Naturerscheinungen nach allgemeinen Naturgesetzen erklärt. Newton konnte daher mit Recht sein Werk worin er diese Gesetze lehrt und die merkwürdigsten Naturerscheinungen daraus erklärt, Prinzipia Philosophiae nennen.

Eigentlich zu reden, giebt es bloß ein Philosophiren (Streben nach Weisheit) aber keine Philosophie (die Weisheit selbst.) Selbst die Logik und die Transzendentalphilosophie sind nicht die Philosophie an sich, sondern auf ein bestimmtes Objekt (unser Erkenntnißvermögen) angewendet.

Mein Begriff von Philosophie ist kein anderer als der von Wissenschaft überhaupt. Daß man besondere Wissenschaften, z. B. die Logik, die Transzendentalphilosophie vorzugsweise Philosophie nennt, rührt bloß daher, weil sich in diesen Wissenschaften das Philosophiren im höchsten Grade äussert, indem wir darin die Einheit sowohl als das Mannigfaltige aus unserm Erkenntnißvermögen selbst schöpfen, und daher auf eine vollständige Art eine Wissenschaft davon erhalten können.

*) S. deutsche Monatsschrift, September 1792 IV.

ternehmung Muth genug haben, sondern auch dieselbe als ein Bedürfniß fühlen werden, kann ich mir leicht vorstellen. Aber wozu die viele? Ein einziger Philosoph wie Sie theuerster Freund! ein Rechtsgelehrter wie Herr Professor Hufeland; Mathematiker wie Kästner oder Schulze u. s. w. sind Anfangs dazu hinreichend. Mein ganzes Augenmerk ist hierin hauptsächlich auf Sie gerichtet. Ein nach dem höchsten Ideal unserer Erkenntniß strebender Geist, wie der Ihrige, kann den bloß regulativen Gebrauch einer Idee nicht anders als das lezte Ziel unserer Erkenntniß betrachten. *)

Ich erwarte von Ihnen also nicht nur die Beurtheilung dieses Plans, sondern auch Vorschläge zu seiner Verbesserung, und möglichen Ausführung, die ich völlig Ihrer Disposition überlasse.

Ueberhaupt wünsche ich, theuerster Freund! daß unsere litterarische Korrespondenz von nun an, so eingerichtet seyn möchte, daß sie (mit beider Bewilligung) **) der Welt, der sie hoffentlich nicht ganz ohne Nutzen seyn wird, vorgelegt werden könnte. Man soll darin Freunde erblicken, die die größte Hochachtung gegen einander hegen, und dennoch dieser zu Gefallen von der Wahrheit nichts vergeben. —

Ich verbleibe mit aller Hochachtung und Freundschaft

Ihr Ergebenster

Berlin d. 22. May 1792.

S. Maimon.

*) Siehe die Anmerkung S. 220. u. f.

**) Daß ich aber dennoch diesen Briefwechsel ohne vorher um die Bewilligung des Herrn Professor Reinholds anzuhalten, bekannt mache, darüber habe ich mich schon in dem Manifest gerechtfertigt.

VII.

Antwort auf das vorige Schreiben.

Empfangen Sie meinen herzlichen Dank für den Beweis Ihres Zutrauens, den Sie mir durch die Mittheilung des Plans zu Ihrer Revision der Wissenschaften, und durch die gütige Zuschrift womit Sie dieselben begleiteten neuerdings gegeben haben, und der mir um so schätzbarer ist, je weniger ich denselben durch mein Stillschweigen auf Ihren lezten vorjährigen Brief zu erwarten berechtiget war.

Weder meine äussere Umstände noch meine Geistesbedürfnisse erlauben mir für izt aus der Bahn herauszutreten, die ich für meine Meditationen eingeschlagen habe. Ich werde mich freuen wenn wir beide uns auf derselben begegnen, und mir ihre Zurechtweisungen immer nach Kräften zu Nutze machen.

Mit Vergnügen sehe ich, daß Sie einer Königl Akademie der Wissenschaften Ihren sinnreichen und scharfsinnig gefaßten Plan vorgelegt haben. Sie werden da ohne Zweifel durch Männer unterstüzt werden, mit denen ich mich in keiner Rücksicht messen kann. Durch Philosophen von Profession die sich in Besiz von schon vollendeter Systemen befinden, da ich nur erst mit der Grundlegung zu der meinigen beschäftiget bin, und keinesweges, wie Sie mich behaupten lassen, das ganze Fundament; sondern nur den ersten Grundstein zu demselben gefunden habe.

Ich habe aus Ihrem fleißig von mir studierten Wörterbuche ersehen, daß mir Ihre Art zu philosophiren öfters wirklich unverständlich ist, und aus den Stellen, die ich verstanden zu haben glaube, müßte ich schließen, daß Ihnen meine Art zu philosophiren, und zwar gerade in dem was ich für die Hauptsache dabei halte, nicht besser verständlich gewesen sey. Es scheint also, daß wir berufen sind, wenn ich mir anders mit einem solchen Berufe schmeicheln darf, die Wahrheit aus ganz entgegen gesezten Gesichtspunkten zu sehen und sichtbar zu machen, und daß wir uns vergeblich nach einem gemeinschaftlichen bemühen würden. Wir wollen also lieber jeder für sich seinem Berufe nach gehen, und uns am Ziele erwarten.

Ich bin mit aufrichtiger Hochachtung

Ihr ergebenster

Reinhold.

VIII.

Schreiben des Verfassers an Herrn Professor Reinhold.

Ich habe ihr Meisterwerk die Briefe über die Kant'sche Philosophie gelesen und gestehe es mit Vergnügen, daß alles was ich je über die Erfordernisse einer philosophisch zu behandelnden Geschichte der Philosophie, und eines philosophischen Stils gedacht habe, durch Ihre Darstellung in mir auf einmal belebt, und in ein helles Licht gesezt worden ist. Ich kann mir sogar seit dem den Gedanken nicht verwehren, (wenn nur die Ausführung dem Vorsatze einigermaßen entsprechen könnte) ein Buch über den philosophischen Stil zu schreiben, worin die Regeln aus Ihren Mustern abstrahirt, und durch dieselbe erläutert werden sollten. Aber ich halte dafür daß das fleißige Lesen in Ihren Schriften hierin allen Regeln weit vorzuziehen ist. Jeder Ausdruck jede Wendung darin ist musterhaft. Ihr Stil ist nicht der von den populären

Philosophen so sehr gebrauchte, oder vielmehr mißbrauchte, philosophisch-poetische, sondern der ächte zu einer vollständigen Darstellung erforderliche philosophische Stil. *)

Nach einer solchen Darstellungsart theuerster Freund können mir Ihre Schriften nicht unverständlich seyn, wohl aber können meine Schriften Ihnen, und zwar ich muß es gestehen, aus meiner eigenen Schuld, hin und wieder unverständlich seyn.

Sie sagen in Ihren Briefen 2ter Theil, Sie sind von der Realität der Kantischen Moral vollkommen überzeugt. Verstehen Sie darunter bloß das Moralprinzip, das Sittengesetz wie es aus der Natur der Vernunft unmittelbar abgeleitet wird, so bin ich mit Ihnen vollkommen einerlei Meinung; ich bin gleichfalls vom Daseyn des Sittengesetzes in der Vernunft vollkommen überzeugt. Verstehen Sie aber darunter den uneigennützigen bloß durch die Vorstellung des Sittengesetzes bestimmten Trieb, die Kausalität der Vernunft (die meiner Ueberzeugung nach bloß proble-

*) Herr Professor Reinhold besitzt die Gabe der philosophischen Darstellung in Ansehung des Stils (daß nämlich die Ausdrücke den Begriffen völlig entsprechen) in einem sehr hohen Grade, nicht aber in Ansehung des philosophischen Denkens an sich, (daß die Begriffe überall auf reelle Objekte sich beziehen sollen) er führt sehr selten ein Beispiel an, wodurch er sich selbst und andere überzeugen könnte, daß es reelle Gedanken überhaupt sind. Sollte sich ein Philosoph der Beispiele schämen? zum wenigsten der große Wolf schämte sich derselben nicht. Es ist fast kein einziger Begriff oder Satz in seinen Schriften den er nicht durch ein Beispiel erläutert.

matisch angenommen werden kann) so wünschte ich zu wissen, woher Sie zu der Ueberzeugung von der möglichen Darstellung d. h. von der objektiven Realität dieser Vorstellung, gelangt sind? Sie berufen sich, in Ansehung der Wirklichkeit des moralischen Gefühls, auf den gesunden Menschenverstand. Aber sollte man nicht fragen, was ist das Kriterium dieses gesunden Menschenverstandes? und wie kann dasjenige Ausspruch des gesunden Menschenverstandes heissen, was die Psychologie für eine Täuschung erklärt? Sie sagen, Sie nehmen hier keine Rücksicht auf die Gründe, auf die Entstehungsart dieses moralischen Gefühls, sondern bloß auf dasselbe, als Faktum an sich. Aber eben dieses Faktum an sich kann Ihnen mit Recht streitig gemacht werden. Der Mensch als ein Objekt der Natur handelt nach Naturgesetzen. Dies ist gewiß; ob er aber auch nach Gesetzen der Freiheit handeln kann, ist und wird immer ungewiß bleiben. Die Zwekke der Menschen mögen noch so veredelt werden, so werden sie doch immer materielle (nicht bloße Darstellungen des Sittengesetzes) seyn. Einige geben vor Uneigennützigkeit üben aus Eigennützigkeit; andere aus einer Täuschung; weil sie die materielle Motiven nicht einsehen. Ich kann nicht begreifen wie Philosophen, die die ganze Welt in Bewunderung setzen, und keine andere Gränzen ihrer Untersuchungen zugeben als die Gränzen der Vernunft selbst, bloß zum Behuf eines Systems, ihre Untersuchungen auf einmal unterbrechen und troz aller psychologischen Deduktion ihre Systeme durch solche schwankende Vorstellungsarten unterstützen können? Mendelsohn muß, wo er nicht mit den Skeptikern, Idealisten, Spinozisten u. s. w. fertig werden kann, sich orientiren. Kant und Sie theuerster Freund berufen sich auf den gesunden Menschenverstand, ohne vorher zu be-

stimmen, worin der gesunde Menschenverstand bestehet, und wie weit man sich auf ihn berufen darf? *)

*) Wenn ein populärer Philosoph (ein Amphibium das die Unart beider Elemente worin es lebt, in sich vereinigt, und anstatt die Sprache des gemeinen Mannes anzunehmen und dadurch seine Begriffe zu berichtigen, dessen Begriffe selbst annimmt, und ihn noch weiter in die Irre führt:) ein moralischer Schwäzer, ein politischer Kannengiesser sich bei jeder Gelegenheit wo die Philosophie ihnen in die Queer kommt (und diese Gelegenheit ist wahrhaftig nicht selten) zur Unterstützung ihres Nonsens sich auf den gesunden Menschenverstand berufen, so muß dieses niemand befremden der da bemerkt, daß dieser Zufluchtsort, so unbefestigt er ist, dennoch zu ihrer Sicherheit hinlänglich genug seyn mag. Das gemeine Volk ist ein geduldiges Thier das sich überall herumführen läßt, wenn es nur nicht merkt, daß man es bei der Nase herumführt. Wenn aber gründliche Philosophen vom ersten Range, wenn ein Mendelsohn, ein Kant, ein Reinhold u. s. w. die keine andere Gränzen ihren Untersuchungen setzen, als die Gränzen des Erkenntnißvermögens selbst, wo die Philosophie zu kurz kommt, zu dem gesunden Menschenverstande ihre Zuflucht nehmen, so verdient dieses alle unsre Aufmerksamkeit.

Ich werde mich bemühen diesen Philosophen auf die Spur zu kommen, nicht eben was sie unter gesunden Menschenverstand gedacht (indem sie sich darüber nicht erklärt haben) sondern bloß, was sie als gründliche Philosophen, darunter haben denken können zu bestimmen.

Der gemeine Menschenverstand wird nicht selten selbst von Philosophen, dem logischen entgegen gesezt. Ich kann daher nicht mit Herrn Professor Schmid übereinstimmen, der (Einleitung zur Moralphilosophie Seite 4. Anmerk. a) den gemeinen Menschenverstand als den In-

Was mich anbetrift, so halte ich die Kantische Moral für eine hypothetische Wissenschaft, kann aber ihr, aus vor-

begriff allgemeiner menschlicher Begriffe und Grundsätze erklärt, in so fern man sie bloß in concreto d. h. in der Anwendung auf einzelne Fälle sich denkt. Jeder denkende Mensch denkt z. B. dem Grundsatz, alles was geschiehet hat eine Ursache, gemäß, ohne ihn in Abstrakto zu kennen. Diesem zu folge würde der gemeine, von dem durch die Logik gebildeten, Verstande bloß der Form nach (indem jener die Begriffe und Grundsätze unentwickelt, dieser aber entwickelt denkt) nicht aber objektiv unterschieden seyn, und noch weniger würde man, in Kollisionsfällen jenem vor diesen den Vorzug geben, und als die lezte Instanz des menschlichen Denkens betrachten. Den Idealisten z. B. kann man keine Unrichtigkeit im Denken, keine falsche Prinzipien (da sie sogar hierin vor ihre Gegner den Vorzug haben, indem sie nichts zum Grunde legen was nicht durch eine unmittelbar innere Wahrnehmung bestätigt wird) beimessen; und doch sagt man: ihr System läuft wider den gemeinen oder gesunden Verstand. In dem System der Dualisten ist nicht bloß dasjenige unentwickelt, was in dem System der Idealisten entwickelt ist, sondern jene nehmen zur Erklärung der Entstehungsart sinnlicher Vorstellungen etwas an, (das Daseyn der Körper ausser diesen Vorstellungen) wovon sie keinen bestimmten Begriff haben; ein Etwas überhaupt, das sich zu der Vorstellung als Ursache zur Wirkung verhält; da doch, wie die kritische Philosophie zeigt, dieses Verhältniß bloß zwischen den Vorstellungen selbst, nicht aber zwischen ihnen und den Dingen an sich Statt findet. Der Begriff von Körper ausser den Vorstellungen ist also nicht reel, und die Anwendung des Grundsatzes von Ursache (alles hat seine Ursache) unrichtig, und doch soll, nach dem Ausspruche

erwähnten Gründen, keinen praktischen, auf menschliche Handlungen einfließenden Gebrauch zugestehn. Ihre Erklärung

des gesunden Verstandes, das System der Dualisten vor dem der Idealisten den Vorzug haben.

Hieraus (wie auch aus andern Instanzen, wovon die wichtigsten in der Folge vorkommen sollen) erhellet, daß der gemeine Verstand nicht in Ansehung der Form, oder der Objektivität des Denkens einen Vorzug vor dem logischen haben kann (weil es sich hierin grade umgekehrt verhält) Was ist also der gemeine Verstand? worin bestehet sein Vorzug vor dem logischen, und in welchen Fällen kann man sich also mit Recht auf denselben troz aller Grübelei berufen? Ich werde hier diese Fragen zu beantworten suchen, woraus der Gebrauch oder Misbrauch des gesunden Verstandes in der Philosophie sich leicht ergeben wird

Ehe ich aber weiter gehe, muß ich erst meine Gedanken über Täuschung überhaupt, und philosophische Täuschung ins besondere entwickeln und zur Prüfung darlegen.

Täuschung überhaupt ist die Verwechselung der Vorstellung eines Objekts mit dem Objekt selbst.

Die Zusammenfassung aller Merkmale eines Objektes macht die vollständige Darstellung desselben aus. Die Zusammenfassung einiger Merkmale und ihre Beziehung, als Merkmale, aufs Objekt (das Denken derselben als im Objekte mit noch andern Merkmalen verknüpft) ist die Vorstellung desselben.

Es ist aber klar, daß das was in Ansehung eines gewissen Objekts bloß Vorstellung ist, in Ansehung eines andern Objekts das weniger Merkmale hat, vollständige Darstellung seyn kann.

Ferner, ein jeder Begriff, er mag aus noch so wenigen Merkmalen bestehen, ist in Ansehung der daraus zu ziehen-

von Willen als „ein Vermögen der Person sich selbst zur wirklichen Befriedigung oder Nichtbefriedigung der Forderung

den Folgen eben so vollständig als ein anderer, der aus noch so vielen Merkmalen bestehet, in Ansehung der seinigen ist; ob schon jener in Ansehung der aus diesen zu ziehenden Folgen unvollständig ist. Ein Dreieck z. B. ist in Ansehung seiner Folgen eben so vollständig (daß jede zwei Seiten in demselben grösser als die dritte sind; daß die Summe seiner Winkel zweien Rechten gleich ist u dgl) als ein rechtwinklichtes Dreieck in Ansehung der seinigen (daß das Quadrat der Hypothenuse der Summe der Quadraten der Katheten gleich ist) ob schon jenes in Ansehung der leztern Folgen unvollständig ist. Jenes kann sowohl als Objekt an sich, wie auch als Vorstellung von diesem betrachtet werden. Ohne also auf die Folgen Rücksicht zu nehmen, findet hier keine Täuschung oder Verwechselung beider mit einander Statt. Wird hingegen das Dreieck überhaupt, das eine bloße Vorstellung vom rechtwinklichten Dreieck seyn kann, für die vollständige Darstellung desselben gehalten, und jenem die Folgen von diesem beigelegt, so entstehet hier eine Täuschung.

Ein Kind sieht sein Bild im Spiegel, es glaubt ein anderes Kind seines gleichen hinter dem Spiegel zu sehen, lächelt ihm zu, und spielt mit demselben. Das Kind wird hier getäuscht, es hält die bloße Vorstellung (Darstellung des bloß Sichtbaren) für eine vollständige Darstellung. Ein Erwachsener hingegen wird gewiß mit seinem Bilde, sollte er auch von der Entstehungsart desselben aus der Optik nichts wissen, nicht spielen; erfordert, aus der Erfahrung zur vollständigen Darstellung eines Menschen nicht bloß das Sichtbare sondern auch das Fühlbare desselben, das er hier vermißt. Die Täuschung oder Nichttäuschung offenbart sich also hier gleichfalls an den Folgen; und so auch in andern Fällen. Der Grund dieser Täuschung liegt in einer zufälli-

des eigennützigen Triebs zu bestimmen," und die daraus folgende Unterscheidung desselben von dem eigennützigen Trieb sowohl (der durch Naturgesetze bestimmt wird,) als von der

gen Association der Ideen; das Kind glaubt, daß mit dem Sichtbaren auch das Fühlbare verknüpft ist, weil es zufälliger Weise in seiner Wahrnehmung oft so vorgekommen ist. Der Erwachsene kommt aus seiner Täuschung entweder durch bloße Erfahrung (durchs Anfühlen) oder indem er aus optischen Gründen weiß, daß diese beide nicht immer auf eine nothwendige Art verknüpft sind.

Eine Täuschung kann entweder im theoretischen oder praktischen Gebrauch nachtheilig, oder auch nicht nachtheilig oder gar auf irgend eine Weise vortheilhaft seyn. Daß das Kind mit seinem Bilde im Spiegel spielt, kann zu nichts schaden, wenn aber ein Pferd, aus einem klaren Bache trinken will, so bald es sein eigen Bild darin sieht, es für ein anderes Pferd das eben von diesem Wasser trinken will, hält, und daher (um es zu verscheuchen) mit den Füßen stampft bis es dasselbe nicht mehr sieht, und auf diese Art anstatt klares, trübes Wasser zu trinken genöthigt ist, so zeigt es hierdurch daß es zu seinem eigenen Schaden ein Pferd ist; und nicht selten ist der Geitzige in eben dem Fall. —

Das Vermögen solche Täuschungen für wahr zu halten, deren Folgen nicht nur mit der, der wahren Vorstellungen einerlei sind, sondern auch sie selbst geben dem Verstande gleichsam einen punctum fixum und verschaffen ihm positive Einheiten statt der bloß negativen wodurch er seine Erkenntniß verbindet, ist, meiner Meinung nach der gesunde Verstand. Eine jede Vorstellungsart, die dieselbe für bloß negative Einheiten erklärt, läuft wider den gesunden Verstand.

Die Optik liefert uns ein merkwürdiges Beispiel, wie eine Täuschung dieser Art sogar mit Vortheil zur Erweiterung unserer Erkenntniß gebraucht werden kann. Der Fo-

praktischen Vernunft (die bloß die Vorschrift des Sittengesetzes aufstellt, und als solche nicht frei ist,) könnte den Einwurf den ich in meinem philosophischen Wörterbuche Art. Moral gegen den Kantischen Begriff von Kausalität der Vernunft gemacht habe (daß nämlich unbegreiflich ist, wie die Vernunft als ein bloßes theoretisches Vermögen, als eine causa formalis, die das Sittengesetz bloß aufstellt, und nur in so fern praktisch heissen kann, zugleich causa efficiens der moralischen Handlungen seyn kann) heben; denn ihrer Erklärung zufolge ist in der That nicht die Vernunft sondern die sich selbst bestimmende Person, oder das Vermögen derselben sich selbst zu bestimmen, der Wille diese causa efficiens. Die Frage ist nur wodurch wird der Wille, als ein Vermögen sowohl den wirklichen Entschluß als seinen entgegengesezten zu fassen, vielmehr zu jenem als zu diesem bestimmt? warum folgt er einmal der Vorschrift der Vernunft, ein anderesmal aber dem eigennützigen Triebe? aus der Natur des Willens läßt sich dieses eben darum, weil sein Vermögen sich auf beide zugleich erstreckt, nicht begreiflich machen. Man muß also entweder diese beide entgegen gesezte Motiven (unter Voraussetzung der Kausalität der Vernunft) als entgegen gesezte wirkende Kräfte denken, deren Größenverhältniß zu ein-

cus imaginarius ist zwar nicht reel und doch thut er eben dieselbe Dienste als wenn er es wäre.

Hieraus erhellet daß der gemeine oder gesunde Menschenverstand auch in solchen Fällen, wo er dem logischen an Richtigkeit im Denken nachstehet, dennoch, wenn die praktischen Folgen beider einerlei sind, wegen seiner leichten Faßlichkeit, diesem vorgezogen werden kann. Wie man zum Beispiel der Vorstellungsart der Dualisten vor der der Idealisten, da die praktischen Folgen beider einerlei sind, den Vorzug giebt.

ander veränderlich ist, so daß einmal die eine, ein anderesmal aber die andere Kraft die Oberhand behält, und die Wirkung bestimmt. Aber alsdann ist der Wille, nach Ihnen nicht frei, sondern von Naturgesetzen (wodurch das, die Wirkung bestimmende Verhältniß der Kräfte bestimmt wird) abhängig. Oder wollen Sie dieses Ihrer Erklärung nach von Freiheit nicht zugeben, so müssen Sie den Willen in Ansehung seines wirklichen Entschlusses vom Zufall abhängen lassen.

Da ich nun über diese Materie meine Gedanken der Welt vorlegen will, so bitte ich Sie, theuerster Freund, in Ihrem Schreiben (das wie ich hoffe nicht ausbleiben wird) meine Zweifel hierüber zu benehmen, damit ich in meiner Schrift darauf Rücksicht nehmen könne. Es ist nicht bloß eine eitle Wißbegierde; die Begründung einer nothwendigen und allgemeingültigen Moral ist gewiß die wichtigste Angelegenheit eines jeden Wahrheitsforschers.

Ich hätte Ihnen noch mehreres zu schreiben aber ich besorge mein Brief ist schon zu lang gerathen.

Ihr ergebenster

S. Maimon.

IX.

Antwort auf das vorige Schreiben.

Längst, mein hochgeschätzter Herr Maimon habe ich die Hofnung aufgegeben Etwas schreiben zu können, das Sie befriedigte, und nie, nie wenigstens hienieden nie, werde ich diese Hofnung wieder fassen können. Aber daß meine Unfähigkeit irgend etwas aufzustellen, was von Ihnen wahr be-

funden würde so gar weit gehen konnte als ich aus Ihrem gestern erhaltenen Briefe einsehe, hätte ich mir freilich nicht vorgestellt. Sie können sich mein Erstaunen nicht groß genug denken, als ich in Ihrem den zweiten Theil der Briefe über die k. P. betreffende Briefe, lauter solche Fragen mir vorgelegt fand, welche zu beantworten ich das Buch geschrieben habe, und die ich nicht bestimmter zu beantworten vermag, als es in demselben geschehen ist. Schon Ihre erste Frage ließ mich bis zur höchsten Evidenz einsehen, daß ich in Rücksicht auf Sie den Zweck des ganzen Versuchs gänzlich verfehlt habe. Z. B. die Frage was ich unter der Kantischen Moral verstehe? ! ! !

Ich lasse den Willen von Zufall abhängen ! ! haben Sie den siebenten und achten Brief gelesen! Es ist mir unmöglich Ihnen das Gegentheil dieser Beschuldigungen deutlicher zu zeigen als es in diesen beiden Briefen geschehen ist. — Ich lasse den Willen von sich selbst abhängen — Er ist kein Zufall, sondern eine erste Ursache, eine absolute Ursache in Rücksicht auf seine Wirkung. Können Sie sich keine absolute Ursache denken? Ich kanns, und finde darin die zweite unter den drei Formen der Ideen. Jede durch bloße Vernunft gedachte Ursache ist absolute, und jede absolute Ursache ist frei, weil der Grund ihrer Wirkung nur in ihr selbst enthalten ist. —

Der Beweis aber, daß ich das Merkmal einer solchen im Begriff nicht widersprechenden Ursache mit Recht auf den Willen anwende, liegt in meiner Definition des Willens: und die Rechtfertigung dieser Definition habe ich theils in den beiden genannten Briefen aufgestellt, theils liegt sie in meinem Selbstbewußtseyn, in welchem ich bei meinen Willenshandlungen die unwillkürliche Forderung meines Gewissens von der unwillkürlichen Forderung meines Gelüstens, und

beide unwillkürliche Forderungen, von dem Entschlusse, und der von selben abhängenden Befriedigung unterscheide. Dies sind für mich Thatsachen. Sind sie es nicht für Herrn Maimon?

Alles Philosophiren wenn es sich nicht ins Unendliche **Nichts** verlieren soll, muß zulezt bei **Faktis** stehen bleiben. Solche **Fakta** müssen auch die lezten Gründe der Ueberzeugung von der Freiheit seyn — Aber freilich, wer sich derselben nicht schon vorher bewußt ist, der kann sie nicht aus fremder Ueberzeugung schöpfen.

Was ich unter gesundem Verstande verstehe habe ich in dem besagten Buche fast bis zum Ekel oft angedeutet. Aber ich habe auch eine besondre Abhandlung darüber unter der Feder; allein ich weiß, daß Sie auch dadurch unbefriedigt bleiben werden.

Ueber das Prinzip der Moral kann ich Ihnen in diesem und in zehn Briefen meine Meinung nicht ausführlicher und bestimmter sagen als ich in dem Buche, mit dessen Stil Sie so so sehr zufrieden, als mit dem **Gedanken** unzufrieden sind, gethan habe.

Ich verehre ihr. Streben nach Wahrheit, aber sehe mich gänzlich ausser Stand das geringste zur Befriedigung desselben beizutragen. Wir denken über keinen einzigen Begriff gleich; und sind mit unsern Köpfen vielleicht so sehr **Antipoden** als mit unsren Herzen Freunde und Nachbaren.

Ich habe zur weitern Ausführung der von mir angefangnen Arbeiten so ungeheuer viel zu thun, und kenne bereits schon selbst so viele **Lücken** in meiner Elementarphilosophie, die ich ausfüllen muß daß ich fast auf alle **Lektüre** neuer philosophischer Werke Verzicht thun muß. Sobald ich bei einem Buche das mich widerlegt auf ein Paar Beispiele stoße, die mich überzeugen daß ich nicht verstanden bin lege ich das Buch

auf immer beiseite, wie dieses beim **Aenisidemus** der Fall war, und sobald ich vorher weiß, daß mich der Verfasser nicht versteht, halte ich für **Pflicht** sein Buch gar nicht zu lesen.

Wollen Sie durchaus Lanzen brechen — warum wählen Sie eben mich zum Widerpart, der mit Ihnen durchaus in Frieden leben will. Da habe ich ein Buch für die Litteraturzeitung zu recensiren, in welchem ein Herr ... gegen Sie und Kant auftritt. Herr ... hat das Buch zu Tage gefördert. — Aber warum streiten Sie nicht mit dem großen ... selbst.

Lassen Sie mich in Frieden nach dem geringen Maß meiner Kräfte in meinem Berufe arbeiten, da ich Sie in dem Ihrigen nicht störe. Es giebt Menschen die leichter zu befriedigen sind als Sie. Zu diesen gehöre ich selbst, und auf diese muß ich mich einschränken. Ich habe mir nicht vorzuwerfen daß ich bei der Begründung meiner Ueberzeugung leichtsinnig verfahre — und werde durch Sie lieber Herr Maimon von der **Grundlosigkeit** dieser meiner Ueberzeugung vielleicht eben so schwer zu überzeugen seyn, als Sie von der **Gründlichkeit** derselben zu überzeugen sind.

Ich vergebe Ihnen die unangenehme Stunde, die mir Ihr Brief gemacht hat, gerne, denn es war wohl Ihre Absicht nicht. Sie glaubten mich auf Bemerkungen aufmerksam zu machen die mir entgangen wären. Aber entweder verstehe ich kein Wort von diesen Bemerkungen, oder ich schwöre Ihnen, ich habe bei Ausfertigung des Buches fast an nichts gedacht, als was Ihre Bemerkungen enthalten. Traurigers kann einem Schriftsteller nichts begegnen, als wenn er sieht

daß er für Leser deren Talentente und Herz er sehr hoch schätzt ganz vergebens geschrieben.

Ich bin mit aller Hochachtung

Ihr ergebenster

Reinhold.

X.

Schreiben des Verfassers an Herrn Professor Reinhold.

Längst, mein hochgeschätzter Herr Professor, habe ich die Hofnung aufgegeben, von Ihnen auf meine Forderungen eine befriedigende Antwort zu erhalten; und nie, wenigstens hienieden nie werde ich diese Hofnung wieder fassen können. Meine Forderungen gehen dahin aus, daß die dogmatisch kritische Philosophie, deren Repräsentant Sie vorzüglich sind, die Fakta die sie zum Grunde legt, entweder als ursprüngliche darthun, oder wenn sie es nicht kann, der skeptisch-kritischen Philosophie, deren geringer Repräsentant ich die Ehre habe zu seyn, huldigen, diese Fakta für bloße abgeleitete anerkennen, und ihnen bloß hypothetische Gültigkeit beilegen soll. Sie wiederholen beständig Ihre dogmatisch kritische Behauptungen, ohne auf die rechtmäßigen skeptischen Forderungen im mindesten Rücksicht zu nehmen. Daß Sie Ihre Briefe zur Beantwortung der von mir vorgelegten Fragen geschrieben haben, ist wohl möglich. Ob Sie aber darin diese Beantwortung wirklich gegeben haben? ist eine andere Frage, die ich absolut mit nein beantworten muß; und wenn Sie mich oder irgend einen Wahrheitsforscher vom Gegentheil

überzeugen wollen, so müssen Sie nicht hierin auf Ihr ganzes Buch von zweien ziemlich starken Bänden verweisen, sondern Ihre Beantwortung so wie die Fragen selbst sind, bestimmt und kurz abfassen.

Ihre Darstellung meiner ersten Frage, die Sie so sehr in Erstaunen sezt, ist recht rezensionsmäßig. Ich frage nicht was Sie unter der Kantischen Moral **überhaupt** verstehen? Eine solche Frage thut man einem Schüler beim Examen, nicht aber einem berühmten Professor einer berühmten Universität; sondern ich frage, was Sie unter der Kantischen Moral, von deren praktischen mehr als hypothetischen Gebrauch Sie so sehr überzeugt zu seyn vorgeben, verstehen? die **Vorschrift** des Sittengesetzes, ja sogar die **Möglichkeit** eines **uneigennützigen Triebes** diesem Gesetze gemäß zu handeln, kann Ihnen allerdings zugegeben werden, ohne daß deswegen die darauf gegründete Moral mehr als **hypothetische** Gültigkeit (in Ansehung der **Wirklichkeit** dieses uneigennützigen Triebes) haben soll. Sie sagen diese Moral hat für Sie mehr als hypothetische Gültigkeit. Ich frage, wie sind Sie zu deren Ueberzeugung gelangt. Eine **objektive allgemein gültige** Ueberzeugung muß sich **mittheilen** lassen.

Sie sagen, der Wille (als Vermögen der Person u. s. w.) ist eine **absolute** Ursache, und glauben durch die Zweideutigkeit des Worts **absolut** meinen Einwurf auszuweichen zu können. Ich will daher diese Zweideutigkeit aufzudecken suchen.

Ein **absolutes** Vermögen ist entweder ein solches, das in seiner Wirkung durch keine äussere Bedingung, sondern bloß durch die ihm als einem bestimmten Vermögen eigenthümliche **Wirkungsart** bestimmt wird. Von dieser Art ist die **praktische Vernunft** die als causa formalis, in ihrer Wirkung (Vorschrift des Sittengesetzes und Bestimmung der Handlungsart, die demselben gemäß ist) durch keine empyri-

sche Objekte, sondern bloß durch die ihr eigenthümliche Form bestimmt wird, in dieser Bedeutung ist absolut eben so viel als unter allen (ausser demselben) gegebenen Bedingungen. Es kann aber auch heissen absolut, in so fern es durch gar keine sowohl äussere als innere Bedingung im Wirken bestimmt gedacht wird.

Von der ersten Art des Absoluten haben wir einen reellen Begriff; von der zweiten aber nicht.

Der Wille ist nach Ihnen, ein absolutes Vermögen der Personen sich selbst (ohne ein Bestimmungsgrund) zu Handlungen, dem uneigennützigen oder eigennützigen Triebe gemäß zu bestimmen; d. h. ein absolutes Vermögen in der zweiten Bedeutung. Er ist also kein reeller Begriff (weil darin alles verneint wird, wodurch ein reeller Begriff gedacht werden kann.) Aber auch zugegeben was Sie sagen, er ist einer absoluten Ursache: wie kann er sich selbst ohne einen Bestimmungsgrund zu einer von den zweien sich einander im Objekte entgegengesetzten Handlungsarten bestimmen?

Können Sie noch fragen: ob ich mir ein solches Vermögen nicht denken kann? O ja! eben so wie ich mir das Nichts denken und einige Sätze aus demselben herleiten kann. Z. B. das Nichts hat keinen Grund. Das Nichts hat keine Folge. Es ist nicht wirklich, nich möglich u. s. w. Die Rechtfertigung dieses Begriffs finde ich so wenig in den von Ihnen angeführten beiden Briefen als in meinem Selbstbewußtseyn, das freilich von dem Ihrigen verschieden seyn muß. Dieses sind also für Sie Thatsachen, aber nicht für mich und für mehrere meines gleichen.

„Alles Philosophiren sagen Sie, wenn es sich nicht ins unendliche Nichts verlieren soll, muß zulezt bei Faktis stehen bleiben."

Alles

Alles Philosophiren, sage ich, wenn es sich nicht ins endliche Nichts verlieren soll, muß keine Fakta die nicht die absolut lezten sind (wie das des uneigennützigen Triebes) als solche annehmen, und keine Begriffe die nicht dargestellt werden können (wie der des Willens Ihrer Erklärung nach) zum Grunde legen.

Das daraus folgende: „Aber freilich wer sich derselben (der Freiheit) nicht schon vorher bewußt ist, der kann sie nicht aus fremder Ueberzeugung schöpfen," ist eines Philosophen unwürdig. Sie können hiemit so wenig meinem Kopf als meinem Herzen einen Schandfleck anheften. Vom Daseyn des Sittengesetzes in der Vernunft, von der Möglichkeit eines uneigennützigen Triebes; von der Wirklichkeit meiner Beziehung gewisser Handlungen auf dasselbe bin ich so gut überzeugt als Sie. Ich weiß aber noch mehr als Sie wissen wollen, daß nämlich diese Beziehung auf den uneigennützigen Trieb Wirkung einer Täuschung ist, und will auf Kosten der Wahrheit, keinen uneigennützigen Trieb erheucheln. Was Sie unter gesunden Verstand verstehen, sollten Sie in Ihrem Schreiben kürzlich angeben, ohne sich auf das Buch zu berufen worin Sie es, Ihrem Vorgeben nach, bis zum Ekel angedeutet haben, das aber ein anderer ausser Sie, bis zum Ueberdruß lesen kann, ohne das Gesuchte darin zu finden. Ich erwarte Ihre Abhandlung hierüber mit Ungeduld.

Daß wir mit unsren Köpfen, Ihrem Vorgeben nach, Antipoden seyn sollten, kann ich in keiner andren Rücksicht zugeben, als bloß in Rücksicht der von uns gewählten verschiedenen Methoden zu philosophiren. Ihnen ist System, absolute Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit das wichtigste. Sie suchen daher Ihrer Philosophie solche Fakta zum Grunde zu legen, die zu diesem Behuf am tauglichsten

sind. Mir ist Wahrheit, sie mag auf eine minder systematische, nöthwendige und allgemein gültige Art dargethan werden das wichtigste. Neutons principia philosophiae naturalis, die so viel zur Erweiterung unserer Erkenntniß der Natur beitragen, sind mir wichtiger als eine jede Theorie des Erkenntnißvermögens a priori, woraus sich nichts mehr herleiten läßt, als was schon vorher (ob zwar auf eine minder strenge Art) bekannt war, und noch dazu unerwiesene Säze zum Grunde legt.

Ich bewundre Ihr Vorhersehungsvermögen wodurch Sie a priori wissen können, daß ein Verfasser Sie nicht verstehet, und daher es für Pflicht halten, sein Buch gar nicht zu lesen.

Sie werden mich freilich von der Gründlichkeit Ihrer Philosophie nicht überzeugen, so lang als ich zur Gründlichkeit nicht bloß die systematische Form sondern auch die Realität der ihr zum Grunde liegenden Fakta fordere. Eben so wenig werde ich Sie von der Ungründlichkeit derselben überzeugen, so lange Sie zu diesem Behuf die bloße systematische Form für hinreichend halten. Aber dieses selbst müssen nicht Sie, sondern andre beurtheilen.

Ihre Unterscheidung des sittlichen Wohlgefallens oder des Urtheils über die Gesetzmäßigkeit einer Handlung des Willens ist theils unvollständig, theils auch unrichtig. Sie unterscheiden es (2. Theil, 7. Brief, Seite 235) „in das Urtheil über die Gesezmäßigkeit der Handlung die geschehen soll; und zweitens in das Urtheil über die Gesezmäßigkeit der Handlung die geschehen ist. Ich finde hier dreierlei Urtheile, und folglich auch dreierlei Arten des Wohlgefallens.

Eine jede moralische Handlung muß als eine solche, gesetzmäßig seyn. 2) Diese (in meiner Vorstellung bestimmte) Handlung ist gesetzmäßig und folglich moralisch. 3) Diese

von mir wirklich ausgeübte Handlung ist gesetzmäßig und folglich moralisch. Die ersten beiden gehen der sittlichen Handlung vorher, das dritte folgt auf dieselbe."

Dieser Mangel der Vollständigkeit hatte bei Ihnen eine Unrichtigkeit zur Folge. Sie sagen:" das Eine (das erste bei Ihnen, welches bei mir das zweite ist) enthält den Beifall, der dem bloßen Gesetze, das andre den Beifall, der der Handlung nach dem Gesetze gegegeben wird." Unrichtig! das erste Urtheil, bei mir, (welches bei Ihnen gar nicht vorkommt) enthält den Beifall der dem bloßen Gesetze, das zweite hingegen (das bei Ihnen das erste ist, enthält den Beifall, der der Handlung nach dem Gesetze gegeben wird. Es ist nicht das Urtheil wodurch eine Handlung überhaupt durch die Gesetzmäßigkeit, sondern ein solches wodurch eine bestimmte Handlung, in so fern sie gesetzmäßig ist, als moralisch bestimmt wird. Dieses Urtheil ist nichts anders als die bloße Subsumtion der Handlung von jenem; das dritte Urtheil (welches bei Ihnen das zweite ist) enthält keineswegs (eigenthümlich) den Beifall, der der Handlung nach dem Gesetze gegeben wird, weil dieses schon das zweite, das dem dritten vorausgesezt werden muß, enthält; sondern den Beifall den die Person sich selbst giebt, (Zufriedenheit) weil sie eine moralische Handlung ausgeübt hat, das unverfälschte Gewissen.

Sie sagen (Seite 244) „Es ist nicht weniger (als daß beim Wollen auch ein unwillkührliches Begehren Statt findet, und daß dasselbe Vergnügen zum Objekt und zum Grunde habe) eine Thatsache des Bewußtseyns, daß das Wollen etwas mehr als ein bloßes unwillkürliches Begehren ist." Dieses ist ein identischer Satz; denn wenn man einmal das Begehren mit dem Epitet unwillkürliches beehrt, so kann das Wollen zwar mit demselben verknüpft, muß aber nothwendig von demselben verschieden seyn. Wie aber wenn ich be-

haupte: das Wollen an sich, von dem in unsern Bewußtseyn befindlichen Begehren abstrahirt, habe gar keine Bedeutung und folglich die Unterscheidung zwischen dem willkürlichen und unwillkürlichen Begehren auch keinen reellen Grund, so wird alles was Sie darauf bauen, wegfallen müssen. Sie sagen daß beim Wollen noch eine besondre Handlung vorkomme, welche Entschluß heißt u. s. w." Wie aber wenn ich behaupte daß dieser Entschluß keine besondre Handlung des reinen Wollens, sondern bloß das endliche Resultat der verschiedenen sich einander entgegen gesezten, durch die theoretische Vernunft modifizirten Begehren ist? dann wird Ihnen das Wort Entschluß abermal zu nichts helfen. Wir sind also nach einem großen Umwege da wo wir erst waren und ich sehe nicht ein wie Sie alle ältere und neuere Philosophen widerlegt haben.

Ich will keinesweges Lanzen brechen sondern halte bloß die polemische Methode für die beste, indem sie den Gegenstand von allen Nebensachen abstrahirt, und von verschiedenen Seiten betrachtet. Die indirekte Art zu widerlegen (dadurch daß man ein Buch wider ein anderes Buch schreibt, ohne darin den Verfasser und die Streitpunkte anzugeben) verwirrt vielmehr die Sache, als daß sie sie aufhellen sollte. Warum ich aber eben Sie zum Widerpart wähle, können Sie sich leicht erklären.

Sie können immer in Ruhe und Frieden, den ich Ihnen herzlich wünsche, bleiben, wenn schon ich einige Ihrer Grundsätze bestreite. Ich habe so wenig die Absicht Sie zu kränken, als ich mir vorstellen kann daß ein Philosoph wie Sie, dadurch daß man seine Meinungen bestreitet, gekränkt werden könne.

Verbleibe also wie immer mit aller Hochachtung und Freundschaft

Ihr Ergebenster

S. Maimon.

Ueber die philosophischen und rhetorischen Figuren.

Daß es rhetorische Figuren giebt, ist bekannt genug, daß es aber philosophische Figuren geben soll, möchte manchem befremdend scheinen. Ich werde daher erstlich den Begriff von Figuren überhaupt, und den Unterschied zwischen den rhetorischen und philosophischen Figuren fest setzen, nachher aber einen jeden dieser Begriffe genauer zu bestimmen suchen.

Figuren überhaupt sind Vorstellungsarten die in Beziehung auf ein Objekt nicht ursprünglich, sondern nach Gesetzen der Einbildungskraft in uns hervorgebracht werden.

Das Figürliche betrift also nicht die Sprache, sondern die Vorstellungsart selbst. Der gewöhnliche Ausdruck Redefiguren giebt selbst ein treffendes Beispiel einer Figur ab. Hier wird, nach dem Gesetz der Ideenassociation, das Figürliche von der Vorstellungsart auf den mit derselben associirten Ausdruck übertragen.

Die Einbildungskraft ist entweder bloß reproduktiv oder produktiv. Im ersten Falle wirkt sie nach den Gesetzen der Ideenassociation; und ist hierin von der zufälligen Art, wie die Sinne ihr die Vorstellungen darreichen, abhängig. Im zweiten Falle wirkt sie nach den Gesetzen der Zweckmäßigkeit, schaft aus dem ihr durch die Sinne dargebotenen, Ideale, und strebt so gar nach dem höchsten Ideal in jeder Art.

Die Uebertragung einer Vorstellung von einem Objekt (dessen Vorstellung sie ursprünglich ist) auf den mit ihm associirten ist die Quelle der rhetorischen; die Vorstellung eines

in seiner Art höchsten Ideals als einem reellen Objekt zugehörig, die Quelle der philosophischen Figuren.

Nachdem ich dieses vorausgeschickt habe, will ich nun von einer jeden dieser Arten von Figuren ins besondere sprechen; und zwar erstlich von den rhetorischen Figuren.

Man sagt gemeiniglich *): Tropen sind Ausdrücke, die von ihrer ursprünglichen auf andre Bedeutungen abgeleitet worden sind. Ich frage aber nicht nach der Nominaldefinition von Tropen; diese weis ich so gut als irgend jemand: sondern nach der Realdefinition, d. h. nach den Merkmalen, wodurch man die uneigentlichen abgeleiteten erkennen, und von den eigentlichen ursprünglichen unterscheiden kann? denn so lange wir diese nicht ausfindig gemacht haben, hilft uns jene zu nichts. Die Vernachläßigung dieser Bestimmungsmerkmale hat einen berühmten Schriftsteller **) mit mehreren andern verleitet zu behaupten, daß der größte Theil einer jeden Sprache aus Tropen oder uneigentlichen Ausdrücken bestehe, und dieses zu beweisen, werden Ausdrücke, die heterogenen Dingen gemein sind, angeführt, als begreifen, fassen, u. d. gl. Diese Behauptung aber läßt die Poesie zu weit in dem Gebiete der Prose streifen, und dadurch diese zu sehr verdrängen, so daß wir in diesem Betracht nie mit Gewisheit ausmachen, was Poesie und was Prose sey. Ich werde mich bemühen diese von mir aufgeworfene Frage aufzulösen, Prose und Poesie in ihre Rechte einzusetzen, und ihre Unterscheidungsmerkmale nach Prinzipien a priori festzusetzen, woraus zugleich erhellen wird, daß nicht der größte,

*) Sulzers Theorie der schönen Wissenschaften: Tropen.

**) Sulzer, am angeführten Orte.

sondern der kleinste Theil der Sprache aus Tropen bestehen kann.

Um dieses zu bewerkstelligen, muß ich einige Wahrheiten vorausschicken: 1) Der Gebrauch eines uneigentlichen Ausdrucks muß nicht nur einen subjektiven, sondern auch einen objektiven Grund haben. Ja sogar jener sezt diesen voraus, indem der objektive der Grund der Möglichkeit einer Association überhaupt, der subjektive hingegen der Grund der besondern Bestimmung der Reihe dieser Association ist. Dieses wird mir jeder, wie ich hoffe, auch ohne Beweis zugeben. 2) Die Aehnlichkeit der Objekte kann diesen Grund nicht abgeben; denn laßt uns sezen ein Objekt ab (a durch b bestimmt) dessen eigentlicher Ausdruck x ist. Laßt uns wieder annehmen, ein anderes Objekt ai, das (wegen seiner Aehnlichkeit mit dem vorigen, in so fern a in beiden einerlei ist) durch eben diesen Ausdruck, der in Ansehung seiner uneigentlich ist, bezeichnet wird; so müssen wir nothwendig annehmen, daß dieser Ausdruck nicht das ganze Objekt ab oder ai, sondern nur das beiden gemeinschaftliche a (das Bestimmbare, welches in einem jeden derselben anders bestimmt wird) bedeuten muß; denn sonst wäre sein Gebrauch von ai ohne Grund. Er ist also in Ansehung ai sowohl als in Ansehung ab eigentlich, weil er in beiden eben dasselbe a bedeutet. Wir müssen also (wenn anders ein uneigentlicher Ausdruck möglich seyn soll) einen andern Grund seines Gebrauchs aufsuchen. Nun aber giebt es auch ausser der objektiven Beziehung der Dinge auf einander (durch Einerleiheit, Entgegensetzung u. d. gl.) auch subjektive Beziehungen, ich meine nicht zufällige, die bei besondern denkenden Individuis einen besondern Grund haben, sondern wesentliche, der ganzen Art eigne Beziehungen, d. h. durch Formen unsers Erkenntnißvermögens, die sich auf Objekte überhaupt beziehen z. B. Substanz und Accidenz, Ur-

sache und Wirkung u. d. gl. Hierin müssen wir also den Grund dieser Ableitungen suchen, und da diese Beziehungen nichts anders, als die aus der Logik bestimmten Formen der Erkenntniß in Beziehung auf Gegenstände überhaupt sind, so können wir auch die daraus entspringenden Tropen nach denselben principiis a priori bestimmen, und die Grenzen zwischen Prose und Poesie aufs genaueste angeben.

Ich will mich hierüber näher erklären:

In jeder Sprache finden sich transcendentale Ausdrücke, oder solche, die materiellen und immateriellen Dingen gemein sind, als z. B Bewegung des Körpers und des Gemüths, fassen einen Körper und fassen einen Gedanken u. d. gl. Ferner weis man aus der Geschichte der menschlichen Entwickelung, daß die sinnlichen Vorstellungen und Begriffe (in Ansehung unsers Bewußtseyns) der Zeit nach eher als die intellektuellen sind. Man schloß daher, daß diese transcendentalen Ausdrücke ursprünglich und eigentlich zur Bezeichnung der sinnlichen Gegenstände bestimmt, hernach aber von da zur Bezeichnung der übersinnlichen abgeleitet worden sind; woraus die von mir angeführte Meinung in Ansehung der Tropen entstanden ist. Ich hingegen behaupte, daß, gesetzt auch diese in Ansehung der Geschichte unserer Erkenntniß und ihrer Bezeichnung (der Sprache) damit seine Richtigkeit hätte, (welches ich doch nie zugeben werde, indem die Erkenntniß des besondern Materiellen die Erkenntniß des allgemeinen Formellen, worunter es subsumirt, und wodurch seine Erkenntniß bewirkt wird, voraussezt) so folgt doch hieraus nicht, daß diese transcendentalen Ausdrücke nicht in Ansehung der immateriellen Dinge als in Ansehung der materiellen eigentlich seyn sollten, oder genauer, daß sie nicht in Ansehung der transcendentalen den heterogenen Dingen gemeinschaftlichen Begriffe eigentlich seyn sollten, so wenig als man sagen kann,

daß wenn z. B. Adam im Paradiese erstlich eine rothe Kirsche gesehen und sie roth genannt hat, und dann einen rothen Apfel und diesen auch roth genannt, daß deswegen Adam erstlich eines prosaischen, dann aber eines poetischen Ausdrucks sich bedienet habe, und daß der Ausdruck **roth**, in Ansehung der Kirsche eigentlich, in Ansehung des Apfels aber uneigentlich und tropisch ist; weil in der That der Ausdruck roth so wenig die Kirsche als den Apfel, sondern das ihnen Gemeinschaftliche bedeutet. Hier ist eben der Fall. Bewegung bedeutet: Wechsel der Bestimmungen in der Zeit, nur mit dem Unterschiede, daß bei Bewegung eines Körpers diese Bestimmung selbst sowohl als ihr Wechsel äussere Verhältnisse im Raume sind; dagegen sie bei Gemüthsbewegungen innere Verhältnisse (der Einerleiheit oder Verschiedenheit) sind. **Abbrechen** z. B. (eine Blume oder die Rede) heißt im transcendentalen Etwas, was durch irgend eine Einheit überhaupt mit etwas Anderm verknüpft ist, davon trennen. Hingegen ist in Abbrechen einer Blume diese Einheit auf eine besondere Art dadurch bestimmt, daß sie die Einheit der Wirklichkeit (zugleich seyn in Zeit und Raum) ist; beim Abbrechen der Rede aber ist sie die Einheit der Möglichkeit, oder des Begriffs. **Bewegung** (des Körpers oder des Gemüths) ist in transcendentaler Bedeutung Veränderung, d. h. Wechsel der Modifikationen in einem und ebendemselben Subjekt. Die körperliche Bewegung erhält noch eine besondre Bestimmung, daß es nämlich äussere Modifikationen (Beziehung des Körpers auf verschiedenem Raume) sind. Bewegung des Gemüths hingegen wird durch innere Modifikationen bestimmt. (Eine schnellere Folge der Vorstellungen auf einander, die in Hervorbringung eines Affekts übereinstimmen, wogegen die natürliche Folge als ein Zustand der Ruhe betrachtet wird.) **Fließen** bedeutet eine stetige Folge der Theile eines Ganzen

auf einander, mit dem Unterschiede, daß bei einem flüßigen Körper diese stetige Folge sowohl dem Raume als der Zeit nach, hingegen bei einer fließenden Rede nur der Zeit nach, gedacht werden kann. Flüchtig ist dasjenige, dessen Theile (durch irgend eine Ursache) leicht getrennt werden können, so daß man sie nicht mehr erkennen kann. Beim Quecksilber z. B. geschiehet dies durchs Feuer. Ein Gedanke ist flüchtig, dadurch, daß man keinen Zusammenhang unter seinen Theilen bemerkt. Ausser bedeutet verschieden; bei sinnlichen Objekten ist diese Verschiedenheit durch Bestimmungen des Raumes, bei Begriffen hingegen durch innere Bestimmungen, auf eine besondre Art bestimmt. *) Ich will noch aus mehreren Beispielen dies einzige aus der hebräischen Sprache anführen. Das Verbum אכל (achal) verzehren, bedeutet sowohl essen, als verbrennen; der transcendentale Begriff ist in beiden eben derselbe; nämlich: Erhaltung des Daseyns des einen Dinges durch die Zernichtung eines andern Dinges. Dieser Ausdruck ist daher ursprünglich und eigentlich sowohl vom Verbrennen des Feuers, als vom Verzehren der Thiere. Denn die Flamme wird durch Zernichtung der brennbaren Materie, so wie die Thiere durch Zernichtung der Nahrungsmittel erhalten; der Ausdruck also: das Feuer verzehrt das Holz, ist in dieser Sprache keinesweges figürlich.

*) Das Wort ausser im deutschen ist merkwürdig, es bedeutet extra und praeter. Dieses ist allgemeiner und bedeutet Verschiedenheit überhaupt. Jenes bedeutet äussere Verschiedenheit im Raume. Begriffe können bloß durch innere Merkmale verschieden seyn. Individuelle Objekte hingegen wenn sie auch ihren innern Merkmalen nach völlig ähnlich sind, können durch ihr äusseres Verhältniß im Raum oder in der Zeit verschieden seyn. Die transcendentelle Bedeutung des Worts ausser, ist also Verschiedenheit überhaupt. Ein Dreieck ist von einem Zirkel den innern Merkmalen nach verschieden, da hingegen zwo kongruirende Dreiecke bloß in Ansehung ihrer Wirklichkeit im Raume, oder als Gemüthszustand in der Zeit verschieden seyn können.

Die Erfindung der Sprache verräth ausserordentlich viel Witz und Scharfsinn zugleich; denn die transcendentalen Ausdrücke bedeuten transcendentale Begriffe. Diese werden aber durch Vergleichung der Dinge und der Einsicht in ihrer Einerleiheit hervorgebracht, welches ein Geschäft des Witzes ist; ferner setzt es zugleich einen hohen Grad der Abstraktion voraus, ohne den man dieses Einerlei an sich nicht denken kann. Es ist aber zu bemerken, daß hier die Wirkungen des Witzes sich viel weiter als die Wirkungen des Verstandes erstrecken. Daher findet man in jeder Sprache Ausdrücke für transcendentale Begriffe (solche, die in verschiedenen Arten der Dinge einerlei sind.) Es fehlen aber mehrentheils Ausdrücke für concrete Begriffe (die vorigen auf besondre Arten bestimmte;) man hat z. B. einen Ausdruck für Bewegung überhaupt, nicht aber für Bewegung des Körpers oder des Gemüths, und so ist es auch mit allen vorher angeführten Beispielen. *)

*) In der That gehet hier keine Abstraktion, sondern bloß etwas einer Abstraktion ähnliches vor. Bewegung überhaupt wird nicht von der besondern Bestimmung derselben, nachdem sie als dadurch bestimmt gedacht worden, abstrahirt, sondern die besondere Bestimmung wird gar nicht bemerkt. So giebt es wiederum Fälle, wo es sich grade umgekehrt verhält; d. h. wo keine wahre Konkretion, sondern etwas derselben ähnliches vorgeht. Von dieser Art sind alle diejenigen Begriffe, die durch ganz verschiedene Ausdrücke bezeichnet werden, obschon die Begriffe selbst etwas ähnliches mit einander haben. Die Aus-

Dieses beweißt aber keinesweges die Lockische Behauptung, daß nemlich Verstand und Witz in ihren Wirkungen sich einander entgegengesezt sind; sondern die Ursache liegt hier bloß darin, daß nämlich jede zu erlangende eine schon erlangte Kenntniß voraussezt; dasjenige also, was in verschiedenen Dingen einerlei ist, wird eher als dasjenige, wodurch sie von einander verschieden sind (in so fern hier keine Vergleichung statt findet) erkannt. Ist aber dasjenige, wodurch die Dinge verschieden sind (die besondern Bestimmungen eines jeden) wiederum Etwas, das in jedem derselben mit einem dritten einerlei ist; so wird es dadurch gleichfalls erkannt. *) Man

drücke von Thier und Mensch z. B. sollten, so wie die Begriffe selbst zum Theil ähnlich, zum Theil verschieden seyn und doch sind sie in den mehrsten Sprachen völlig verschieden. Die ersten Urheber der Sprachen hatten also gewiß nicht den konkreten Begriff von Mensch (vernünftiges Thier) weil sie Thier nie in Abstrakto gedacht haben. Jenes zeigt einen Mangel der Einsicht in der Verschiedenheit, dieses einen Mangel der Einsicht in der Einerleiheit der Dinge an; welche Mängel nur eine philosophische Sprache abhelfen kann.

*) Es giebt nämlich zweierlei Arten Abstrakta. Eine jede Verstandssynthesis (Zusammennehmung des Mannigfaltigen in der Einheit eines Begriffs) bestehet aus etwas Bestimmbaren und einer Bestimmung. Das Bestimmbare kann sowohl von der Bestimmung, als diese von jenen abstrahirt werden. Nur mit diesem Unterschiede: das Bestimmbare kann nicht nur in der Synthesis sondern auch ausser derselben an sich als Abstraktum, gedacht werden. Die Bestimmung hingegen kann nur in der Synthesis gedacht werden. Eine grade Linie z. B. bestehet aus etwas Bestimmbares (Linie, die sowohl grade als schief seyn kann)

siehet also hieraus, daß der Verstand mit dem Witze in gleichem Schritte geht, und daß sie in der That ohne einander nicht gedacht werden können. Ich will dieses durch ein Beispiel erläutern. Der zum erstenmale ein Viereck bemerkte,

und seiner Bestimmung (gerade). Linie kann auch an sich, gerade aber nicht ohne Linie gedacht werden; und doch das Geradeseyn in der Synthesis (gerade Linie) als Abstraktum gedacht werden (sonst wüßten wir gar seine Bedeutung nicht.) In solchen Fällen ist die Abstraktion der Bestimmung viel schwerer als die des Bestimmbaren, wei jene entgegengesezte Wirkungen des Gemüths zugleich erfordert. Das Bestimmbare müßte also natürlicherweise eher bemerkt, und durch die Sprache bezeichnet werden, als seine Bestimmung. Ist hingegen diese Synthesis nicht in einer Verstandseinheit sondern in einer Einheit der Einbildungskraft (das Zugleichseyn und Aufeinanderfolgen in Zeit und Raum) gegründet, so fällt dieser Unterschied zwischen dem Bestimmbaren und der Bestimmung weg, weil so wie jenes ohne diese, auch diese ohne jenes gedacht werden kann, und die eine Abstraktion nicht schwerer als die andere ist. Von dieser Art sind alle so genannte wirkliche Substanzen. In einem rothen Apfel z. B. kann sowohl Apfel ohne das Rothe als das Rothe ohne Apfel vorgestellt werden; ja es kann sogar Fälle geben wo die Bestimmung ohne etwas Bestimmbares leichter als dieses ohne jene vorgestellt werden kann. Es ist z. B. leichter den Unterschied in der äussern Bildung zwischen Mensch und Pferd zu bemerken und folglich durch die Sprache zu unterscheiden als ihre Aehnlichkeit (in dem Begriff der Thierheit.) Hieraus läßt sich erklären, warum die Menschen in gewissen Fällen die Aehnlichkeit, in andern aber die Unterscheidung in der Sprache bezeichnet haben.

d. h. eine Figur von vier Seiten, nannte dieselbe Viereck. Er bemerkte hernach abermal ein Viereck, das aber in Absicht seiner Winkel von dem vorigen verschieden war. (z. B. daß das Eine recht- das andre hingegen schiefwinklicht ist) er nennt also dieses in so fern es mit dem vorigen einerlei ist, auch Viereck. Er kann es aber noch nicht in Absicht der Winkel bestimmen, weil er noch keinen Begriff von einem rechten oder schiefen Winkel hat; er muß daher den Begriff der besondern Bestimmung auch außer dem dadurch bestimmten Dinge antreffen, alsdann kann er diese Bestimmung als eine Bestimmung (durchs Vergleichen mit ihrem Begriffe) erkennen, und dadurch vom bestimmten Ding' selbst einen deutlichen Begriff erlangen. Hieraus erhellet zugleich, daß die Namen der abstrakten eher als die der konkreten Dinge haben müssen erfunden werden, weil nemlich jene nur eine einzige Vergleichung, diese hingegen mehrere Vergleichungen voraus setzen. Nun bin ich auch im Stande, den Ursprung der Synonime zu erklären, und was aus ihrer größern oder geringern Anzahl in einer gegebnen Sprache in Absicht auf dieselbe zu schließen sey. Der Gang der Sprache ist, wie folgt: 1) werden die transcendentalen Begriffe bemerkt, und durch transcendentale Ausdrücke benennet; 2) werden auch die besondern Bestimmungen derselben bemerkt; diese (weil sie mehr Kenntniß erfordern) werden aber nur von dem geringern Theil der ersten Spracherfinder bemerkt, und daher von demselben mit Ausdrücken, die von dem vorigen verschieden sind, bezeichnet; der andre Theil hingegen behält noch immer die transcendentalen Ausdrücke auch für die besondern Begriffe; er braucht aber zugleich auch diese neuerfundenen Namen; sie sind also in Ansehung seiner Synonime. Dieser Theil der Spracherfinder nähert sich immer (durch Erlangung mehrerer Kenntnisse) dem vorigen, wodurch er also den Gebrauch der

der Worte näher bestimmen lernt. Diese Synonime mußten daher nach und nach es zu seyn aufhören. Da aber der andre Theil gleichfalls immer vorwärts gehet, und neue Unterschiede der Dinge, die wiederum neue Ausdrücke erfordern, ausfindig macht; so bleiben beide Theile beinahe immer in gleichem Abstande von einander.

Die transcendentalen Ausdrücke, die wegen der Aehnlichkeit der Objekte es sind, müssen also von der Anzahl der Tropen ausgeschlossen werden. Die eigentlichen Tropen sind transcendentale, der Form nach heterogenen Dingen, gemeinschaftliche, Ausdrücke; sie werden von dem einen Gliede eines Verhältnisses (das sie ursprünglich und eigentlich bedeuten) auf sein Correlatum abgeleitet; denn Dinge die gar keine objektive sowohl als subjektive Beziehung auf einander haben, können auch keinen gemeinschaftlichen Ausdruck haben (denn dieser hätte alsdann keinen Grund.) Aehnliche Dinge, d. h. die eine objektive Beziehung der Einerleiheit auf einander haben, können zwar aus diesem Grunde einen gemeinschaftlichen Ausdruck haben; dieser ist aber keinem von beiden, sondern dem, was in beiden einerlei ist, eigen; hingegen hat die Verwechslung der Correlata einer relativen Form 1) einen subjektiven Grund (die subjektive Vereinigung beider durch diese Form, wodurch sie einander substituirt werden können;) 2) so bedeutet dieser Ausdruck nicht etwas beiden Gemeinschaftliches, weil sie als Correlata sich zwar auf einander beziehen, aber zugleich einander ausschließen müssen; sie sind daher wahre Tropen, und da die Anzahl dieser relativen Formen bestimmt werden kann; so kann auch die Anzahl der verschiedenen Arten Tropen dadurch bestimmt werden. Ich will einige Beispiele dieser Art Tropen anführen, wodurch ihr Unterschied von den vorigen, fälschlich so genannten, leicht in die Augen fallen wird.

Abend in der teutschen Sprache, ist ein transcendentaler, heterogenen Dingen gemeinschaftlicher, Ausdruck; denn er bedeutet sowohl die Zeit als die Gegend, worin sich die Sonne vor ihrem Untergang befindet; aber keinesweges etwas beiden Gemeinschaftliches, (denn diese beziehen sich zwar auf einander und geben wechselsweise Merkmale von einander ab, aber eben darum schließen sie einander aus,) wir müssen also nothwendig annehmen, daß dieser Ausdruck ursprünglich und eigentlich einem derselben zukömmt, von da es aber auf den andern abgeleitet worden ist. Ja wir können sogar ausmachen, welchen von beiden er eigentlich und welchen er bloß tropisch bedeutet; denn weil die Zeit vor dem Untergang der Sonne (Aufhören ihres Leuchtens über unserm Horizont) auch an sich ohne Beziehung auf die Gegend begriffen werden kann, nicht aber umgekehrt; so ist es natürlich, daß dieser Ausdruck ursprünglich der Zeit beigelegt worden ist, von da aber auf die Gegend (wegen ihrer subjektiven Synthesis) abgeleitet worden, folglich in Ansehung dieser ein Tropus ist; so wird auch die Proposition vor, von der Zeit eigentlich, vom Raume aber uneigentlich gebraucht, weil diese Zeitbestimmung auch an sich, die Ortsbestimmung aber (z. B. vor mir vor der Stadt u. d. gl.) nur in Beziehung auf jene begriffen werden kann. (nämlich der Ort wo ich eher seyn muß als in der Stadt u. d. gl.) So ist auch der Ausdruck: die ganze Stadt ist bestürzt. Hier wird das Wort Stadt von seiner eigentlichen Bedeutung auf etwas, das damit in Beziehung, nicht aber das demselben ähnlich ist, (die Einwohner) angewandt; daß aber dieser Ausdruck von den Einwohnern uneigentlich ist, erhellet daraus, weil für diese schon ein anderer eigentlicher Ausdruck in der Sprache anzutreffen ist.

Das Resultat dieser Betrachtung ist also dieses. 1) Poesie und Prose (ohne Rücksicht auf das Mechanische der Sprache) werden in Ansehung ihrer Ausdrücke als Zeichen und Beziehung auf die dadurch bezeichneten Dinge dadurch erkannt, und voneinander unterschieden, daß nämlich die Ausdrücke der erstern eigentliche, der andern aber abgeleitete Ausdrücke sind. 2) Die Dinge deren Ausdrücke von einander abgeleitet werden, dürfen nicht außer aller Beziehung auf einander seyn, weil sonst diese Ableitung keinen Grund haben würde. 3) Diese Beziehung kann nicht die Einerleiheit seyn, weil sonst die Bedeutung zwar transcendental, aber nicht abgeleitet seyn würde. 4) Die Beziehung dieser Dinge auf einander muß also eine subjektive Beziehung seyn, und da die verschiedenen Arten subjektiver Beziehungen der Dinge auf einander aus der Logik bestimmt und vollzählig gemacht werden können; so können auch alle möglichen Arten von Tropen, nach diesem Prinzip a priori bestimmt angegeben, und in ein System gebracht werden. 5) Daß die Prose sehr wenige tropische Ausdrücke hat, weil, wie gezeigt worden, die transcendentalen Ausdrücke, weit entfernt tropisch, d. h. poetisch zu seyn, vielmehr die aller abstraktesten Ausdrücke sind. Die andern Tropen, als die Personifikation, Apostrophe, Hyperbel, u. s. w. betreffen nicht einzelne Ausdrücke, sondern vielmehr ganze Redensarten und Wendungen, die einem gewissen Gemüthszustande eigen sind, folglich hier nicht in Betrachtung kommen; es bleibt also nur die Verwechselung der Correlata übrig, die in jeder Sprache von geringer Anzahl seyn müssen. Ich glaube durch diese Betrachtung auf eine genugthuende Art die Ehre der Prose gerettet zu haben, und mit — Jenem ausrufen zu können:

Par ma fois, il-y-a plus de quarante ans que je dis de la prose sans que j'en fusse rien. *)

Ich komme nun zu den **philosophischen Figuren.** Diese sind wie ich schon bemerkt habe, Vorstellungsarten, die in Ansehung des Objekts worauf sie sich beziehen, nicht ursprünglich, sondern durch eine Operation der Einbildungskraft, von andern übertragen sind, und die doch durch eine Täuschung, als wären sie in Beziehung auf jene Objekte ursprünglich angesehn werden. Sie unterscheiden sich von den **rhetorischen Figuren** bloß dadurch, daß die der Entstehung dieser veranlassenden Täuschung uns viel näher, und daher leichter zu entdecken ist, als die der Entstehung von jener.

Die philosophischen Figuren oder die sie veranlassende Täuschungen können so gut wie die rhetorischen, ihrer Entstehung nach klassifizirt und mit diesen in Parallel gebracht werden. Ich werde mich aber hier bloß damit begnügen, daß ich ihre Natur und Entstehungsart durch Beispiele aus den wichtigsten Gegenständen der Philosophie auf eine unumstößliche Weise darthun werde, und überlasse die vollständige systematische Klassifikation derselben, (die sich alsdann von selbst ergeben wird) andern.

I.

Die Vorstellungen von Zeit und Raum als Objekte der Anschauung an sich, sind solche durch eine Täuschung entstandene figürliche Vorstellungsarten.

Die Vorstellung vom **Raume** sezt die Vorstellung der sinnlichen **Verschiedenheit** voraus. Der Raum ist keine

*) Le Bourgeois gentil-homme. Acte II. Scene IV.

den Dingen an sich inhärirende Eigenschaft und kein Verhältniß in denselben, wie schon **Kant** gegen die Dogmatiker bewiesen hat. Er ist aber auch keine transcendentale Form der äussern Objekte der Anschauung überhaupt, wie es Kant haben will, sondern er ist, meiner Meinung nach, die transcendentale Form von der **Verschiedenheit** der äussern Objekte, und wird bloß durch eine Illusion der Einbildungskraft für eine transcendentale Form der äussern Objekte überhaupt gehalten. Hier ist meine Deduktion desselben. Es ist eine bekannte Wirkungsart der Einbildungskraft, daß sie Vorstellungen die sich ursprünglich auf gewisse Objekte beziehen, auf andere überträgt die mit ihnen in irgend einem Verhältnisse stehen.

Der Raum ist ursprünglich die Form der **Verschiedenheit** der äussern (von unserem Ich und seinen Modifikationen verschiedenen) Objekten, d. h. wir können vermöge der Einrichtung unsrer Natur, keine sinnliche Objekte als verschieden von uns und von einander vorstellen, wo wir sie nicht zugleich im Raume ausser uns und ausser einander vorstellen.

Diesem zufolge können wir nur verschiedenartige nicht aber einartige Objekte im Raume vorstellen. Ein Fluß z. B. müßte uns daher an sich als ein einartiges Objekt, nicht im Raume erscheinen. Warum erscheint er uns aber dennoch im Raume?

Dieses geschieht durch die vorerwähnte Wirkungsart der Einbildungskraft. Wären keine andere sinnliche Objekte ausser den Fluß anzutreffen, so würde er ein Objekt seyn das bloß im Raume vorgestellt werden kann; das aber wirklich nicht im Raume vorgestellt wird. Da aber ausser dem Fluß noch andere Objekte an seinem Ufer befindlich sind, die selbst wegen ihrer **Verschiedenheit**, im Raume (ausser dem Fluß

und ausser einander) vorgestellt werden, so überträgt die Einbildungskraft die Vorstellung des Raumes von diesen Objekten auf den damit in eben dem Verhältniß des Raumes (des Aussereinanderseyns) stehenden Fluß. Wir stellen uns ihn daher nicht bloß ausser den Objekten am Ufer, sondern wir stellen uns selbst seine einartigen Theile (wegen den verschiedenen Verhältnissen derselben zu den verschiedenen Objekten) als ausser einander vor.

Eben so ist auch die Zeit nicht Form innerer Anschauungen überhaupt, sondern bloß ihrer Verschiedenheit. Wo keine Verschiedenheit der Vorstellungen unseres innern Zustandes anzutreffen ist, kann auch keine Zeitfolge Statt finden.

Der Raum kann also von uns nicht an sich, sondern unmittelbar durch verschiedenartige und mittelbar durch sinnliche Objekte überhaupt vorgestellt werden. Aber hier eröfnet sich uns eine neue Aussicht, daß wir in das Innere dieser Vorstellungen noch weiter einzudringen hoffen dürfen; sind Zeit und Raum Formen der Verschiedenheit, so sind sie Bedingungen von der Möglichkeit einer Vergleichung zwischen den sinnlichen Objekten, d. h. eines Urtheils über ihr Verhältniß zu einander. Ich hoffe, man wird mir folgende Sätze als ausgemacht zugeben.

1) Verschiedene Vorstellungen können nicht zu gleicher Zeit (in eben demselben Zeitpunkt) in eben demselben Subjekt existiren.

2) Ein jedes Urtheil über das Verhältniß der Objekte zu einander, sezt die Vorstellung eines jeden an sich voraus.

Dieses voraus geschickt, ergiebt sich von selbst die so wichtige Frage (die sich aber alle Philosophen bis jezt nicht haben einfallen lassen.) Wie ist ein Urtheil über das Verhältniß der Objekte zu einander möglich. Ich nehme die-

ses evidente Urtheil z. B. das Rothe ist vom Grünen verschieden. Diesem Urtheile müßten die Vorstellung des Rothen an sich, und des Grünen an sich vorausgesezt werden. Da aber diese Vorstellungen in eben dem Zeitpunkte einander im Bewußtseyn ausschließen und das Urtheil sich doch auf beide zugleich beziehet und beide vereinigt, so kann dieses Urtheil auf keinerlei Weise begreiflich gemacht werden. Die Zuflucht, die einige Psychologen hierin zu den zurückgelassenen Spuren nehmen, kann ihnen zu nichts helfen; denn die zurückgelassenen Spuren verschiedener Vorstellungen, können eben so wenig als die Vorstellungen selbst, (wenn sie nicht in eine einzige zusammenfließen sollen) zugleich im Bewußtseyn Statt finden. —

Dieses Urtheil ist also nur durch die Vorstellung einer Zeitfolge möglich. Eine Zeitfolge ist schon an sich ohne Beziehung auf die darin vorgestellte Objekte, eine Einheit im Mannigfaltigen. Der vorher gehende Zeitpunkt ist, als ein solcher, vom folgenden unterschieden, sie sind also nicht analitisch einerlei, und doch können sie nicht ohne einander vorgestellt werden, d. h. sie machen zusammen eine synthetische Einheit aus. Die Vorstellung einer Zeitfolge ist also eine nothwendige Bedingung, nicht von der Möglichkeit der (wenn auch sinnlichen) Objekte an sich, sondern der Möglichkeit eines Urtheils über ihre Verschiedenheit, welche ohne Zeitfolge kein Gegenstand unserer Erkenntniß seyn kann. Von der andern Seite aber ist wiederum die objektive Verschiedenheit eine Bedingung von der Möglichkeit einer Zeitfolge, nicht bloß als Gegenstand unserer Erkenntniß sondern auch als Objekt an sich, (indem die Zeitfolge nur dadurch daß sie der Gegenstand unserer Erkenntniß wird, an sich vorstellbar ist,) die Form der Verschiedenheit (wie auch die der objektiven Verschiedenheit selbst) und einer Zeitfolge, stehen also in ei-

nem nothwendigen wechselseitigen Verhältniß zu einander; wäre das Rothe nicht von dem Grünen an sich verschieden, so könnten wir sie uns nicht in eine Zeitfolge vorstellen. Hätten wir aber nicht die Vorstellung einer Zeitfolge, so könnten immer das Rothe und das Grüne verschiedene Objekte bleiben, wir könnten sie aber nicht als solche erkennen.

Eben dieses Verhältniß ist auch zwischen der Form der Verschiedenheit und der Vorstellung des Aussereinanderseyns im Raume. Diese kann ohne daß jene an den Objekten anzutreffen ist, nicht Statt finden. Jene ist ohne diese für uns nicht erkennbar.

Auch die Gränzbestimmung der Formen von Zeit und Raum, ist von den (sich selbst so nennenden) kritischen Philosophen nicht genau bestimmt.

Zeit heißt es, ist die Form der, sowohl innern als äussern, Raum aber bloß die Form der äussern Anschauungen. Aus dem Vorgetragenen ergiebt es sich, daß so wenig Zeit als Raum, so wenig Form der innern als der äussern Anschauungen an sich, sondern bloß **Bedingung der Möglichkeit eines Urtheils über die Verschiedenheit der Objekte ist.**

Das durch eine synthetische Einheit verknüpfte Mannigfaltige kann nicht in einer Zeitfolge, sondern ausser einander, und wenn die Glieder dieses Mannigfaltigen, sinnliche Objekte sind, im Raume vorgestellt werden. Das analytisch verknüpfte Mannigfaltige kann nicht als ausser einander, sondern in einer Zeitfolge vorgestellt werden. Eine Substanz mit den sie jedesmal bestimmten Akzidenzen, kann nicht in einer Zeitfolge, sondern als ausser einander; die Substanz als eine solche an sich, kann nicht ausser einander, sondern in einer Zeitfolge vorgestellt werden.

So wie Zeitfolge die Bedingung zur Möglichkeit eines analytischen Urtheils über die Verschiedenheit, so ist Dauer

die Bedingung zur Möglichkeit eines analytischen Urtheils über die Identität, und Zugleichseyn die Bedingung zur Möglichkeit eines synthetischen Urtheils; welche drei Urtheile sich in den Begriff von Substanz vereinigen. Die Substanz wird als Subjekt, und die sie jedesmal bestimmenden Akzidenzen werden als Prädikat eines synthetischen Urtheils gedacht. Die mit einander wechselnden Akzidenzen werden als verschieden von einander, das Substanzielle aber mit sich selbst (zu verschiedenen Zeiten) einerlei gedacht.

Zeitfolge kann auch ohne Dauer, Dauer aber kann nicht ohne Zeitfolge als Objekt gedacht werden. Das Urtheil: das Objekt dauert, d. h. existirt zu verschiedenen Zeiten, sezt Zeitfolge voraus. So wie das Urtheil der Identität (wenn es sich auf ein reelles Objekt beziehen soll) ein das Objekt bestimmendes synthetisches Urtheil, welches wiederum indem es sich auf ein Mannigfaltiges bezieht, ein Urtheil der Verschiedenheit voraussezt.

Die Vorstellung von der Ausdehnung und Theilbarkeit des empyrischen Raumes ins Unendliche ist eine Täuschung. Der empirische Raum findet nur in so ferne Statt, in wiefern Gegenstände der unterschiedenen Erfahrung wirklich da sind. Ein Raum ausser der Welt, d. h. ausser dem Inbegrif aller Gegenstände der Erfahrung ins Unendliche, wie auch der Raum den ein einartiger Gegenstand der Erfahrung einnimmt, ist selbst kein wirklicher, sondern ein bloß möglicher Gegenstand der Erfahrung (der Anschauung) nicht nur wo keine Gegenstände der Erfahrung überhaupt (Anschauungen) anzutreffen sind, sondern selbst wo sie anzutreffen sind, ohne daß Verschiedenheit darin anzutreffen ist, kann die Vorstellung des Raumes nicht Statt finden. Die Vorstellung des Raumes in diesen Fällen ist also transcendentale Erdichtung der Einbildungskraft; (denn das Erdichten be-

stehet in nichts anders als in dem Hinzudenken des bloß Möglichen zu dem Wirklichen, nach den Gesetzen der Erfahrung) und diese Vorstellung als wirkliches Objekt zu denken, ist eine **Täuschung**. Auf eben die Art verhält es sich auch mit der Unendlichkeit und unendliche Theilbarkeit der Zeit.

Dieses thut aber der Mathematik nicht den mindesten Eintrag. Die Absicht bei der Aufdeckung solcher Arten von Täuschungen, die so allgemein und uns gleichsam angebohren sind, ist nicht um dadurch etwas in Ansehung der Resultate der darauf gegründeten Wissenschaften abzuändern, sondern bloß die willkürlich gesetzten Gränzen unserer Untersuchung zu erweitern, und eine jede Erkenntnißart dem ihr zugehörigen Erkenntnißvermögen beizulegen.

Eben so wenig hat der Unterschied zwischen der Vorstellungsart der kritischen und der dogmatischen Philosophie auf irgend einer besondern Wissenschaft und ihren praktischen Gebrauch irgend einen Einfluß, ob schon jene an sich wahr; diese hingegen, in sofern sie eine Täuschung zum Grunde hat, (die Vorstellung der, in Ansehung unserer Erkenntniß ganz unbestimmte Dinge an sich, als reelle Objekte) falsch ist. In Ansehung der Erweiterung unserer Erkenntniß sind beide gleich unfruchtbar. —

II.

Der leere Raum.

Der leere Raum ist gar keine Anschauung. Wenn wir uns vorstellen, daß wenn auch alle Dinge in der Welt zernichtet werden, der Raum den sie jezt ausfüllen dennoch bleiben würde, so beruhet dieses auf eine andere merkwürdige Illusion der Einbildungskraft, wodurch sie das was von keiner besondern Bedingung abhängt, mit demjenigen verwechselt, was von gar keiner Bedingung abhängt. Raum ist eine Vorstellung, die nicht bloß in gewissen, sondern in äusseren sinnlichen Objekten überhaupt Statt findet. Die Vorstellung des Raumes wird also nicht durch besondere, sondern durch sinnliche Objekte überhaupt bestimmt. Durch eine Illusion der Einbildungskraft aber wird die Vorstellung des Raumes als von sinnlichen Objekten ganz unabhängig gehalten.

Man hat sich sowohl in den ältern als in den neueren Zeiten über den leeren Raum genug gestritten. Wir wollen sehen was man bisher für und wider denselben vorgebracht hatte.

Thales von Milet behauptete die Realität des leeren Raumes, indem er jemanden der ihn fragte: was ist das größte in der Welt? zur Antwort gab: der Raum, der alles in sich faßt. (Erasmi Apophthym. L. 7. n. 3.) Dieses behauptete gleichfalls die demokritische oder epikurische Schule; wie auch in den neuern Zeiten **Gassendus**.

Auch **Aristoteles** soll nach einer Stelle in seine Physik III. Cap. 1. dieses behauptet haben; wo es heißt: sine Loco, et *vacuo* et tempore impossibile est motum esse. Vornemlich ist darüber zwischen Leibnitz und Neuton gestritten worden.

Die Beweise für den leeren Raum sind: 1) In vollem Raum kann keine Bewegung Statt finden, ohne daß die Körper sich einander durchdringen sollten, welches unmöglich ist.

2) Wenn die Theile eines festen Körpers von einander getrennt werden, so muß nothwendig in dem Moment der Trennung, ehe ein anderer Körper dazwischen kommt, ein leerer Raum entstehen.

3) Die Kometen laufen verschiedene Himmelsräume durch, ohne daß irgend etwas ihnen einen merklichen Widerstand thut. Diese Himmelsräume müssen folglich leer seyn.

Unter den Gründen wider die Realität des leeren Raumes führt Herr Kraft (Physik Cap. III. 33.) die Stelle aus dem Aristoteles an, wo es heißt: Im leeren Raum findet keine Bewegung Statt, weil es darin nichts giebt was oberwärts unterwärts u. d. gl. seyn kann.

Herr Kraft glaubt, daß diese Aeusserung des Aristoteles die vorerwähnte Aeusserung desselben grade widerspricht. Dort heißt es: ohne leeren Raum kann keine Bewegung Statt finden, und hier heißt es: im leeren Raum kann keine Bewegung Statt finden.

Aber eben da wo Herr Kraft in Aristoteles einen Widerspruch zu finden glaubt, finde ich in ihm den großen Philosophen. In jener Stelle spricht Aristoteles von der nothwendigen Voraussetzung des Daseyns, vom leeren Raume an sich, er mag übrigens für uns als Objekt erkennbar seyn oder nicht, weil ohnedem, Bewegung deren Existenz als Faktum unbezweifelt ist, nicht da seyn könnte. In dieser Stelle hingegen spricht er nicht vom Nichtdaseyn des leeren Raumes an sich, sondern von der unmöglichen Erkennbarkeit desselben für uns, d. h. von der Unmöglichkeit seiner Darstellung, und behauptet daher, daß wir uns die Bewegung nicht in Beziehung auf den absoluten leeren Raum, sondern bloß in Beziehung auf einen jeden angenommenen relativen Raum vorstellen müssen, wenn Bewegung für uns erkennbar seyn soll; weil im leeren Raume keine bestimmte von einander unterschiedene Punkte anzutreffen sind, in Beziehung auf welchen die Bewegung für uns erkennbar seyn konnte. Wo ist hier also der Widerspruch? Ohne leeren Raum könnte der Begriff von Bewegung zwar in pleno dargestellt (indem man sich

vorstellte daß ein Körper A erst nach B dann nach C u. s. w. gelange) wirklich aber konnte sie nicht Statt finden. Dahingegen im leeren Raume allerdings Bewegung Statt finden kann; sie kann aber nicht von uns, durch irgend ein Merkmal erkannt werden. Nach meiner Deduktion des Raumes ist der leere Raum nicht wirklich; ja wir haben von ihm, als Objekt nicht einmal einen reellen Begriff. Alle von uns erkennbare Bewegung ist bloß relativ. Der Begriff einer absoluten Bewegung beruhet auf eben der Illusion als der, des absoluten (leeren) Raumes, nämlich auf der Verwechselung der beiden Bedeutungen des Absoluten, des von keiner besondern Bedingung abhängenden mit dem von gar keiner Bedingung abhängenden. Ein Schiff stößt vom Ufer in die See. Wir legen dem Schiffe eine absolute, dem Ufer aber eine bloß relative Bewegung bei. Warum? weil das Schiff nicht bloß in Beziehung auf das Ufer, sondern auch in Beziehung auf andere Gegenstände, die als ruhig vorgestellt werden, das Ufer hingegen bloß in Beziehung auf das Schiff den Ort verändert hat, nicht aber weil das Schiff in aller, das Ufer aber in gar keiner Beziehung seinen Ort verändert, denn woher wissen wir dieses? und welchen bestimmten Begriff können wir uns von Veränderung des Orts in gar keiner Beziehung machen? (Siehe mein philosophisches Wörterbuch, Art. Fikzion.)

Hierin liegt auch der Grund von der Täuschung des Herrn Professor Reinhold, der zwar als ein kritischer Philosoph, die Beziehung der Vorstellungen auf die Dinge an sich, als wären diese von uns erkennbare Objekte, nicht zugiebt, aber dennoch diese Beziehung auf dieselbe, als von uns auf eine bestimmte Art denkbare Objekte behauptet.

*) Siehe philosophischen Briefwechsel.

III.

Uebertragung des Gebrauchs der Begriffe und Grundsätze a priori von den reellen Objekten der Anschauung auf die imaginaire Dinge an sich.

Die **kritische Philosophie** hat diese Täuschung aufgedeckt, nicht aber den **psychologischen Grund** dieser Täuschung; dieser ist aber sehr leicht zu entdecken. Die durch häufigen Gebrauch entstandene Gewohnheit, Vorstellungen als Merkmale auf ihre reelle Objekte, (worin sie mit andern Merkmalen in eine das Objekt bestimmende Synthesis gedacht werden) macht, daß man sie zulezt, wenn man keine bestimmte Objekte worauf sie bezogen werden können anzugeben weis, auf ganz unbestimmte Objekte, die man sich als bestimmte imaginirt, beziehet.

IV.

Vorstellung des Relativen als etwas Absolutes. Absoluter Ort, absolute Bewegung u. d. gl.

Der Ort eines Dinges ist sein Verhältniß im Raume zu einem andern Dinge. Ein Ding an sich betrachtet (ohne es im Verhältniß im Raume zu einem andern Dinge vorzustellen) hat also keinen Ort (ubi) und doch können wir uns nicht verwehren, ein jedes Ding auch an sich in einem Ort (im leeren Weltraume) vorzustellen. Bewegung ist nichts anders als Veränderung des Ortes. Da nun, wie bemerkt worden, der Ort nicht absolut vorgestellt werden kann, so kann auch Bewegung nicht absolut vorgestellt werden, und doch denken wir uns eine absolute Bewegung im allgemeinen Weltraum.

Der Grund dieser und dergleichen Täuschungen liegt darin, daß die Einbildungskraft das was auch ohne Beziehung auf ein bestimmtes Objekt, mit dem verwechselt, was ohne Beziehung auf ein bestimmbares Objekt überhaupt Statt findet. Absoluter Ort ist nichts anders als das Verhältniß eines Objekts A im Raume nicht nur zu dem bestimmten Objekt B (mit dem es wirklich in einem empyrischen Verhältniß stehet) sondern zu einem jeden andern Objekt, das an die Stelle des B vorgestellt werden kann. Eben so ist absolute Bewegung nichts anders als Veränderung des Verhältnisses im Raume, nicht bloß zwischen A und B, sondern zwischen A und einem jeden Objekt, das an die Stelle von B vorgestellt werden kann.

Diese Arten von Täuschungen sind nicht nur dem gemeinen Manne eigen, sondern selbst Philosophen vom ersten Range mit demselben gemein. Die feinsten, darunter ein **Leibniz**, ein **Kant**, kennen die Natur dieser Täuschungen recht gut, und unterhalten sie bloß als nützliche **Fikzionen**, deren man sich in andern Wissenschaften mit glücklichem Erfolg bedient. **Monaden** sind bei **Leibniz** in der **Philosophie der Natur** keine reelle **Objekte**, sondern bloß das was **Differentialgrößen** in der **Mathematik** sind, Gränzen der Verhältnisse. Das sogenannte **moralische Gefühl** ist bei **Kant** nicht das wirkliche, womit sich jeder Mensch so gerne schmeichelt, und das man auf keine Weise darthun kann; sondern die bloße, zum Behuf der Moral, als Wissenschaft problematisch angenommene Möglichkeit eines solchen Gefühls. Ihre Nachfolger hingegen können größtentheils in ihrem Geiste nicht eindringen. Sie verwechseln nicht selten das bloß **Subjektive** mit dem **Objektiven**, das **Relative** mit dem **Konstitutiven**, die **Vorstellungsart** mit dem Objekt der Vorstellung u. d. gl.

Da ich aber dieses alles schon bei verschiedenen Gelegenheiten auf eine umständliche Art dargethan habe, so will ich hiemit abbrechen. Ich wünsche nichts mehr als das Urtheil unpartheiischer Denker über das was ich sowohl hier als in meinem philosophischen Wörterbuche von den Fikzionen und von ihrem Gebrauch zur Erweiterung oder Begründung unserer Erkenntniß und von der Natur und Entstehungsart dieser philosophischen Täuschungen oder Figuren gesagt habe, zu vernehmen. *)

*) Sollte (wie es nach gewissen Auspicien nicht anders zu erwarten ist,) ein Rezensent mich nicht verstehen, so mag er es in Gottes Namen, dem Leser beichten. Er darf aber demselben nicht die impertinente Versicherung geben, daß es der Mühe nicht werth ist, mich zu verstehen. Dahingegen darf ich ohne die Bescheidenheit zu verletzen, dem Leser versichern, daß er mit gehöriger Aufmerksamkeit, das Eigenthümliche meiner Gedanken mit weit leichterer Mühe finden wird, als einige Stecknadeln in einem Heuhaufen — (vid. A. L. Z. 7. Jan. 1792.)



